القَوْلُ السَّـدِيدُ
فِي
عِلْمِ التَّوْحِيدِ

تأليف
فضيلة الأستاذ الشَّيخ محمود أبو دقيقة
الأستاذ بكلية أصول الدين سابقًا

تحقيق وتعليق
فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي
رئيس جامعة الأزهر الأسبق
وعضو مجمع البحوث الإسلامية

١ - ٣

بســـــم الله الرحمن الرحيم

خطبة المؤلف رحمه الله تعالى

الحمد لله الذى استحق الوجود والوحدة بالذات ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المنعوت بكامل الصفات ، وعلى آله وصحبه السالكين منهج التفويض فى المتشابهات .

أما بعد فلما صدر المرسوم الملكى الكريم باعتماد خطط ومناهج الدراسات بالمعاهد الدينية وكليات الجامع الأزهر الشريف بتاريخ ٩ من ذى الحجة سنة ١٣٤٩ هجرية ١٧ من ابريل سنة ١٩٣١ ميلادية بمقتضى القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٣٠ ميلادية ، وانتخبت لدراسة علم التوحيد بكلية أصول الدين ، وكان المنهاج الموضوع لذلك لا يفى به كتاب واحد من الكتب المعروفة وقتها ، التزمت أن أملى على الطلاب ما يحتاج إليه كل مبحث من مشتملات ذلك المنهاج فأقول وبالله التوفيق .

منهج التوحيـــد

المقرر تدريسه للسنة الثانية بكلية أصول الدين

تعريف علم التوحيد ، موضوعه ، وجه الحاجة إليه ، تاريخ تدوينه وأشهر مؤلفاته باختصار ، مباحث العلم وأقسامه ، مباحث الدليل وأقسامه ، مباحث النظر ، مباحث الوجود والعدم والحال . الماهية وأقسامها ، مباحث الوجوب ، والامتناع ، والإمكان ، مباحث القدم والحدوث مباحث العلة وعدم الترجيح بلا مرجح . الدور والتسلسل . الجوهر والعرض وأقسام كل باختصار ، اثبات الصانع جل اسمه بالأدلة العقلية والكونية بتوسع .

مقدمة

إن كمال النفس الإنسانية فى قوتها الإدراكية إنما يحصل بمعرفة الأشياء على ما هى عليه بقدر الطاقة البشرية .

ولما كانت العلوم عبارة عن مسائل (وهى متكثرة ومتنوعة) ، وتحصيلها بعدّ هذه المسائل وسردها متعسر، اقتضى حسن التعليم وتسهيله العدول عن ذلك الطريق إلى طريق آخر ، يوصل إلى معرفة العلم الذى يراد تحصيله ، وتمييز مسائله عن مسائل العلم ، المغاير له على وجه أسهل وأضبط .

لهذا نظر الأوائل فى تلك المسائل المتكثرة المتنوعة ، فظهر لهم أن منها ما يشترك فى أمر ذاتى[١] أو عرضى[٢] ومنها ما لا يشترك .

فجعلوا المشترك فى أمر ذاتى أو عرضى علماً مستقلاً ممتازاً فى نفسه عن العلم الآخر ، وسلكت الأواخر هذه الطريقة أيضاً فى علومها ، وعرفوا ذلك العلم بما يضبط مسائله إما بالجهة الذاتية ، وهى الموضوع[٣] ، وإما بالجهة العرضية وهى الثمرة[٤] .

---

(١) الأمر الذاتى ، هو ما يلزم الشىء لذاته ، وهو الأمر الداخل فى الماهية . مثل النطق للإنسان فهو لازم له لا ينفك عنه ومثل إحاطة المثلث بثلاثة خطوط فإنها لا تنفك عنه .

(٢) الأمر العرضى هو الشىء الخارج عن الماهية ، مثل البياض بالنسبة للإنسان ، والطول بالنسبة له أيضا ، فهى أمور خارجة عن حقيقة الإنسان ، وهو الحيوان الناطق أو المفكر ، ويمكن أن تنفك عنه ، بأن يكون الإنسان أسود وليس أبيض أو قصيراً وليس طويلا .

(٣) وموضوع العلم مسائله التى تبحث فيه ، وتعريف العلم بالموضوع والمسائل يسمى حدا فى عرف العلماء .

(٤) يقصد بالثمرة الفائدة التى تعود على الدارس للعلم ، وتعريف العلم بالثمرة والفائدة يسمى رسما . وذلك لأن الفائدة غير المسائل ، كما أن الثمرة غير الشجرة ، مع أنها ناشئة عنها ومتولدة منها .

لهذا وجب صناعة على كل شارع فى كل فن أن يتصوره بتعريفه قبل الشروع فيه ، ليكون على بصيرة تامة فى طلبه ، فإنه إذا تصوره قبل الشروع فيه أحاط به إحاطة إجمالية ، وامتاز عنده ذلك الفن عن غيره من الفنون ، بحيث لو عرضت مسألة على الطالب بعد ذلك التصور أمكنه أن يعرف كون هذه المسألة من هذا العلم أو من غيره .

كذلك يجب على الطالب[١] صناعة قبل الشروع أن يصدق بموضوعية الموضوع[٢] لأجل أن يزداد ذلك الامتياز الذى حصل أولا بتصوره[٣] .

كذلك يجب عليه قبل الشروع أن يصدق بأن له فائدة مخصوصة تتناسب مع تلك المشقة ، التى يتحملها فى سبيل تحصيل العلم ، لينتفى عن سعيه العبث وليزداد رغبة فى طلبه إذا كانت الفائدة[٤] عظيمة ، وهذه الأمور الثلاثة تسمى مقدمة العلم ، وقد علمت وجه وجوب تقديمها على الشروع .

---

(١) لابد لطالب العلم الذى يريد التعلم والدراسة أن يصدق بموضوعية العلم ومسائله التى يقوم العلم بدراستها قبل الشروع فيه .

(٢) أى أن هذه المسائل هى موضوع العلم المدوّن هذا .

(٣) أى بتعريفه وتحديده .

(٤) يراجع شرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى ص ٥١ جـ ١ طبع مطبعة السعادة ١٩٠٧ م والمقاصد لسعد الدين التفتازانى جـ ١ ص ١١ الطبعة الأولى السيد عمر الخشاب .

(تعريف علم التوحيد — موضوعه — ثمرته)

التعريف

هذا التعريف فيه دور

علم يبحث فيه عن المعلوم[١] من حيث إثبات العقائد الدينية[٢] أو وسائلها ، ومعنى ذلك التعريف إجمالا أن علم التوحيد المدون مسائل ، موضوعها المعلوم الذى يشمل الموجود قديما أو حادثاً ، والمعدوم مستحيلاً أو ممكناً ، والحال (على القول به) ، ومحمولها إما عقيدة دينية أو وسيلة إلى عقيدة دينية ، مثل قولنا الله قادر[٣] والشريك مستحيل ، والعالم متغير وهكذا .

وهذا تعريف له باعتبار الجهة الذاتية .

أما تعريفه باعتبار الجهة العرضية فهو : علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية[٤] بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها ، ومعنى ذلك التعريف إجمالاً أن علم التوحيد تصديق بأشياء ، يحصل مع ذلك التصديق قدرة تامة على إثبات العقائد المنسوبة إلى دين نبينا محمد ﷺ ، مستعيناً على ذلك بإيراد الحجج المثبتة للمطلوب ، ودفع الشبه التى تطرأ .

---

(١) المعلوم : ما يصح أن يعلم ويدرك ، ويشمل المعلوم : الموجود قديماً أو حادثاً ، والمعدوم مستحيلا أو ممكناً ، والحال على القول به ، راجع شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى جـ ١ ص ١٢ الطبعة السابقة .

(٢) معنى العقائد الدينية ، العقائد المنسوبة إلى دين نبينا — محمد ﷺ — .

(٣) ذكر المؤلف مثالين : مثالا للعقيدة الدينية ، وهى قوله : الله قادر — الشريك مستحيل . ومثالا للوسيلة وهو قوله : العالم متغير ، فهو وسيلة إلى عقيدة دينية ، وهى إثبات الصانع .

(٤) راجع شرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى جـ ١ ص٥١ .

الموضـــوع

موضوعه : المعلوم[١] الشامل للموجود والمعدوم والحال ، من حيث إثبات العقائد الدينية ، أو وسائل العقائد التى تذكر فى علم التوحيد ، من مباحث النظر والعلم ، والدليل ، وغيرها .

الثمـــرة

فائدة هذا الفن أو ثمرته أمور متعددة باعتبارات مختلفة

فبالنظر إلى قوة الشخص الفكرية الانتقال من التقليد المحض إلى أعلى درجات اليقين .

وبالنظر إلى تكميل الغير أو إقناعه إرشاد المسترشد ، وإيضاح الدليل له وإلزام المعاند بإقامة الحجة عليه .

وبالنظر إلى أصول الإسلام حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ صـ ٥١ وقد اتفق العلماء على أن تمايز العلوم فى أنفسها إنما يكون بحسب تمايز الموضوعات ، فالموضوع هو وحدة مسائل العلم الواحد نظراً إلى ذاتها .

وموضوع أى علم إنما يبحث فى ذلك العلم عن عوارضه الذاتية ، أو ما يرجع إليها ، والعوارض الذاتية ما يلزم الشىء لذاته — وعلى ذلك فموضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية ، وهو مسائله الشاملة للموجود ، والمعدوم ، والحال ، من حيث إثبات العقائد الدينية أو وسائلها . التى تذكر فى علم التوحيد فيشمل البحث فى ذات الله تعالى من حيث إنه عالم قادر مريد ومحيى ومميت ... الخ ويشمل البحث عن العالم من حيث إنه يوصل إلى إثبات صانع وخالق لهذا العالم ، وهو الله تعالى (راجع شرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى جـ ١ ص ٥٢ وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى جـ ١ ص ١٤ طبع عمر الخشاب .

وقيل موضوعه : ذات الله تعالى ، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله فى الدنيا . كحدوث العالم ، وفى الآخرة كحشر الأجساد ، وأحكامه فيهما ، كبعث الرسول ، ونصب الإمام وهذا المعنى عليه اعتراضات كثيرة ، راجع شرح المواقف جـ ١ ص ٥٣ .

والنظر إلى فروع الدين بناء العلوم الشرعية عليه ، فإنه إذا لم يثبت وجود صانع[١] قادر مرسل للرسل ، مكلف ، منزل للكتب ، لم يتصور علم تفسير ، أو حديث أو فقه أو أصول .

والنظر إلى الشخص فى قوته العلمية[٢] الإخلاص فى العمل ، فإنه يكون بقدر معرفة الله تعالى والرهبة[٣] منه ، ولا يخفى أن ذلك من ثمرات الاعتقاد الصحيح .

والفائدة العامة التى تجمع هذه الجهات كلها الفوز بسعادة الدارين .

تاريخ تدوين علم الكلام

فى عصر النبى ﷺ وعصر الخليفتين من بعده : أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، كان حال المسلمين بالنسبة للتوحيد قاصراً على ما جاء به الكتاب ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، فكانوا يفهمون من الآيات المحكمة الدالة على وجوب الوجود والوحدانية[٤] وغيرهما من الصفات المعنى المتبادر منها ، ويفوضون الأمر إلى الله فيما يوهم التشبيه ، مع اعتقاد التنزيه ، ويرون أن لها[٥] معنى غير ما يفهمه ظاهر اللفظ .

وفى عصر الخليفتين : الثالث والرابع رضى الله عنهما وجد خلاف بين المسلمين فى بعض العقائد ، كمسألة الخلافة ومن الأحق بها ، ثم التغالى فى حب الإمام علىّ كرم الله وجهه .

(١) أى موجد للعالم وخالق له .
(٢) أى أداؤه للواجب عليه من التكاليف الشرعية .
(٣) أى الخوف من الله جل شأنه .
(٤) بقصد وجوب الوجود لله تعالى ، وثبوت الوحدانية له جل شأنه .
(٥) أى الألفاظ المتشابهة بنحو ما كان لها أكثر من معنى .

الأمر الذى أدى إلى ارتكاب ما ينكره العقل والدين ، مما يسىء إلى الحنيفية السمحاء .

وفى عصر الأمويين تفرقت مذاهب المسلمين فى الخلافة ، وصار كل حزب يؤيد رأيه ويشايعه آخرون ، واتسع الخلاف ، فافترق الناس إلى شيعة ، وخوارج ، ومعتدلين ، فالشيعة ترى أن الأحق بها[١] بعد موت رسول الله ﷺ على ، ويزعمون أن الرسول أوصى له بها ، ويؤيدون ذلك بأحاديث مكذوبة ، والخوارج ترى أن الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين ، وإذا وقع الاختيار على شخص لا يصح أن يتنازل عنها ، ولا يلزم أن يكون قرشياً ، فمن وقع عليه الاختيار من المسلمين يكون خليفة ولو كان عبداً حبشياً ، والمعتدلون هم القائلون بالمذهب المعروف بمذهب أهل السنّة والجماعة ، وتبع هذا الخلاف خلاف فى كثير من العقائد .

لما ظهرت تلك الفرق وانتشر الخلاف فى شتى العقائد ، رأى فريق من المعتدلين المخلصين فى إيمانهم وعملهم ، أنه يجب عليه الاشتغال ببيان أصول العقائد بالطريقة التى أرشد إليها القرآن ، من النظر فى الكونيات ، نظراً منطبقاً على صحيح العقل ، فتصدى هؤلاء الأعلام لبيان العقائد على ذلك الوجه .

ومن أشهر المشتغلين بهذا البيان الحسن البصرى ، فقد كان يجلس للتعليم والإفادة بالبصرة ، ويقصده الطلاب من كل جهة .

وقد كان من بين هؤلاء الطلاب ، واصل بن عطاء[٢] الذى اختلف مع أستاذه

(١) أى بالخلافة وتولى أمور المسلمين .
(٢) هو الذى أسس مذهب المعتزلة لأنه لما ترك شيخه الحسن البصرى وأخذ يدرس رأيه ، قال الحسن اعتزلنا واصل ، فسموا بالمعتزلة .

فى مسألة اختيار العبد واستقلاله بإرادته ، ومسألة من ارتكب الكبيرة ولم يتب[١] ولما لم يتفق مع أستاذه فى الرأى اعتزل مجلسه ، واتخذ له مجلساً آخر ، وصار يعلم الناس أصولا لم يكن أخذها من أستاذه .

وأخذ بعد ذلك يضع كتباً فى علم الكلام على طريقة المعتزلة منها : كتاب المنزلة بين المنزلتين[٢] وكتاب السبيل إلى معرفة الحق ، وكان هذا فى أوائل القرن الثانى الهجرى وتوفى واصل سنة ١٣١ هـ .

وظهر فى أواخر القرن الثالث الإمام محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدى ، واشتغل برد أكاذيب أقوال أصحاب العقائد الباطلة ، وألف كتباً فى ذلك منها : كتاب التوحيد ، وكتاب المقالات ، وكتاب أوهام المعتزلة وتوفى سنة ٣٣٣ هـ وظهر فى النصف الأخير من القرن الثالث الإمام أبو الحسن الأشعرى ، وكان فى مبدأ أمره تلميذاً لأبى على الجبائى المعتزلى ، فأخذ بعقائد المعتزلة واستمر على ذلك سنين حتى عد من أئمتهم ، ثم رجع عن عقائدهم ، وأعلن هذا أمام جمع من الناس يوم الجمعة بجامع البصرة ، فاعتلى كرسياً ونادى بأعلى صوته ، من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا فلان ، كنت أقول . بخلق القرآن ، وأن الله لا يرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر تقع بإرادتى[٣] فقط ، وأنا تائب مقلع عما كنت فيه ، وسأرد على المعتزلة وأبين فضائحهم ، ومعائبهم ، وألف كتباً كثيرة فى علم الكلام على تلك الطريقة المعروفة عنه .

---

(١) حيث قال (واصل بن عطاء) إن مرتكب الكبيرة إذا لم يتب منها يخلد فى النار ولا يخرج منها .

(٢) يقصد بالمنزلتين : الإيمان والكفر ، فمرتكب الكبيرة ليس مؤمناً وليس كافراً ، بل هو فى منزلة بين الإيمان والكفر .

(٣) يعنى بإرادة العبد فقط دون تدخل لإرادة الله تعالى ، وهو مذهب باطل .

منها كتاب الإبانة ، وكتاب الشرح والتفصيل فى الرد على أهل الإفك والتضليل ، وكتاب التبيين على أصول الدين ، وكان ذلك فى أوائل القرن الرابع ، ومن هذا يتبين أن مبدأ التأليف فى هذا الفن[١] كان فى أوائل القرن الثانى على يد واصل بن عطاء[٢] .

أشهر الكتب المؤلفة فى هذا الفن

الكتب المؤلفة فى هذا الفن كثيرة ومع تلك الكثرة فهى منحصرة فى نوعين :

(١) نوع توسع فيه مؤلفوه فتعرضوا لذكر مذاهب الفرق وأدلتها ، وترجيح مذهب أهل السنة والجماعة ، وذكر المبادىء الكلامية التى هى وسيلة لإثبات العقائد ؛ كالنظر والدليل ، والجوهر ، والعرض . ومن أشهر كتب هذا النوع كتاب المواقف ، والمقاصد ، والمطالع ، وتهذيب الكلام ، والعقائد النسفية ، والعقائد العضدية .

(٢) ونوع اقتصر فيه مؤلفوه على ذكر عقيدة أهل السنة ودليلها ، ومن أشهر كتب هذا النوع الفقه الأكبر للإمام أبى حنيفة ، وأم البراهين ، ورسالة التوحيد للأستاذ المرحوم الشيخ محمد عبده وكتاب المسايرة للكمال بن الهمام .

مباحث العلم[٣] وأقسامه

قبل الشروع فى بيان مباحث العلم يحسن التعرض لبيان وجه كونها من المبادىء الكلامية .

---

(١) يقصد علم الكلام الإسلامى .

(٢) هو رأس المعتزلة ، والمؤسس الحقيقى لفرقة المعتزلة

(٣) المقصود بالعلم فى هذه العبارة حصول صور الأشياء فى الذهن ، والمراد به العلم الحادث .

قد علمت أن المقصود من علم التوحيد إثبات العقائد[١] وهو لا يكون إلا بالنظر ؛ ولما كانت إفادة النظر العلم من الأمور المختلف فيها كما سيأتى بيانه : فمن قائل إنه يفيد العلم مطلقاً ، ومن قائل إنه لا يفيده أصلاً ، ومن قائل إنه لا يفيده فى الآلهيات .

والمذهب الحق هو الأول اقتضى الحال تمييز القول الحق عن غيره وتفنيد[٢] ذلك الغير ، وذلك لا يكون إلا بعد تصور العلم ، ولما كان الدليل لا يسلم إلا إذا كانت مقدماته ضرورية[٣] أو تنتهى إلى ضرورة ، وجب حينئذ التمييز بين الضرورى وغيره ؛ وبيان الضرورى من التصديقات .

العلم المطلق

يتعلق بالعلم[٤] مباحث ثلاثة : الأول فى تصوره ، الثانى فى بيان أقسامه ، الثالث فى بيان الضرورى من التصديقات .

تصـــوره

قال الإمام الرازى إن تصور العلم المطلق ضرورى لا يحتاج إلى معرِّف ، بل يحصل بمجرد الالتفات إليه أو سماع لفظه ، كتصور الإنسان وجود نفسه ، وتصوره شخص اليد والرجل عند سماع لفظهما .

وقال إمام الحرمين والإمام الغزالى إنه نظرى ، ولكن يعسر تحديده ، وتصوره إنما يكون بالرسم وطريق معرفته القسمة والمثال :

وقال الجمهور إنه نظرى[٥] ولا يعسر تحديده .

---

(١) أى العقائد الدينية التى جاء بها الوحى فى القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة

(٢) تفنيده أى إبطاله ، وبيان أنه ليس حقاً .

(٣) المقدمة الضرورية هى التى لا تحتاج إلى بحث ونظر ، بل يكفى الالتفات إليها وتدبرها فى العقل الإنسانى . أما غير الضرورية ، وهى النظرية فلابد أن تنتهى إلى الضرورة .

(٤) المراد به العلم مطلقاً قديماً أو حادثاً ، قديماً مثل علم الله تعالى ، وحادثاً مثل علمى وعلمك وهكذا ، ذلك أن المراد به العلم المطلق ، وهو ما يشمل العلم القديم والعلم الحادث

(٥) نظرى ، أى يحتاج إلى بحث ونظر ويمكن تحديده .

ـ الماصيه مرلبه مه جزئتيه الحسى والفصل ومكلاهما كلى . وكل كلى صوجزء لجزئيه . وكل جزئى فهوكلى ١٧ بكليه .

حجة القائل إن تصور العلم ضرورى

استدل بدليلين **الأول** علم الشخص بأنه موجود حاصل بلا اكتساب ، والعلم بالوجود فرد من أفراد العلم[١] المطلق . فيكون العلم المطلق جزءاً من ذلك العلم المقيد وهو العلم بالوجود ؛ وغير خفى أن تصور الجزء سابق على تصور الكل ، وحيث كان الكل وهو العلم المقيد ضرورياً فليكن السابق عليه ، وهو العلم المطلق الذى هو جزؤه ضرورياً من باب أولى ، وينتظم من ذلك القياس الآتى :

العلم المطلق سابق على العلم الضرورى ، والسابق على الضرورى ضرورى ، النتيجة العلم المطلق ضرورى . أما الكبرى فظاهرة ، وأما الصغرى فدليلها أن العلم المطلق جزء من العلم الضرورى بأنه موجود ، والجزء سابق على الكل ، أما جزئيته فلأنه مطلق ، وذاك مقيد ، والمطلق جزء المقيد ، وأما ضرورية المقيد فلحصوله من غير كسب[٢] .

والجواب أن هذا الدليل إنما أفاد بأن الضرورى حصول علم جزئى متعلق بوجوده ، والحصول غير التصور ، ولا يلزم من كون الحصول ضروريا أن يتصور فضلا عن كونه بديهيا ، إذ كثيراً ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ، ولا نتصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا ، بل نحتاج فى تصورها إلى توجه جديد .

الدليل الثانى لو كان تصور العلم كسبياً لأدى إلى تصور العلم بنفسه ، أو الدور لكن التالى باطل ، فما أدى إليه وهو كون تصور العلم كسبياً باطل ، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو المطلوب .

---

(١) معنى ذلك أن العلم المطلق كلى يصدق على كثيرين ، مثل العلم بوجودى والعلم بوجود الشجرة ، والعلم بوجود [illegible] [illegible] [illegible] العلم بوجودى فرد من أفراد العلم المطلق ؛ فيكون جزئياً ، والكلى جزء الجزئى ، فإذا كان العلم بالجزئى ضروريا كان جزؤه وهو العلم المطلق ضروريا أيضا ؛ وهو المطلوب .

(٢) راجع شرح المقاصد لأبى يعقوب الكتامى ج ١ ص ٤١ طبع عمر الخشاب .

بيان ذلك أنا لو أردنا اكتساب تصوره(١) لكان إما بنفسه وإما بغيره ، ولو كان بنفسه لأدى إلى تصور الشيء بنفسه ، وهو باطل ضرورة ، ولو كان بغيره لأدى إلى الدور ، لأن تصور غير العلم موقوف على تصور العلم ، وتصور العلم موقوف على تصور غيره ، فيؤدى إلى توقف الشيء على نفسه ، وهذا دور ، وهو باطل ؛ ويدفع ذلك الدليل بقولنا للمستدل : قولك إن تصور العلم موقوف على تصور غيره مسلم ، وقولك تصور غير العلم موقوف على تصور العلم غير مسلم ، إنما اللازم هو أن تصور غير العلم موقوف على حصول معلم وتحققه فانفكت الجهة .

وحيث ثبت أن كلا من هذين الدليلين لم يصلح لإثبات المدعى ، وليس لهذا المستدل سوى هذين الدليلين فدعواه ضرورية تصور العلم غير مسلمة .

القـول الثـانى

إن تصوره نظرى لكن يعسر تحديده وتصوره بالرسم ، قالوا : إن الأتيان بحد للعلم يلزمه جنس وفصل ، ومعرفة جنس وفصل على التحقيق متعسرة فى أكثر الأشياء ، بل فى أكثر المدركات الحسية ، فكيف لا يتعسر فى(٢) الادراكات الخفية التى منها العلم .

والتعاريف التى ذكرها القوم للعلم من قبيل الرسوم ، لم يسلم تعريف منها من نقد يورد عليه ، فالطريق المعول عليه فى تصور العلم القسمة أو المثال ، أما القسمة فتكون هكذا : الاعتقاد إما جازم أو غير جازم ، والجازم إما مطابق للواقع

---

(١) أى تصور العلم المطلق وبيان معناه وحقيقته ، لكان إما بنفسه وإما بغيره ، يعنى لكان هذا التصور بنفسه أو بغيره ، راجع شرح المواقف جـ ١ صـ ٦٧ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ١ صـ ٢٤ وما بعدها الطبعة السابقة .

(٢) يقصد أن الحصول على جنس وفصل للعلم متعسر أيضا .

١ ماهية أى شئ تتركب من جنس وفصل

٢ الظاهر من كلام الشيخ السعد فى المقاصد أنه يسلم بمقولة الغزالى لأن إدراك الأجناس أو إدراكها كاملا يعسر سيما فى الأمور النظرية .

أو غير مطابق ، والمطابق إما ثابت وإما غير ثابت ، فبواسطة ذلك التقسيم وجد قسم هو اعتقاد جازم ، مطابق للواقع ، ثابت ، وهو العلم بمعنى اليقين ، فتميز العلم عن الظن بناء على أن الظن اعتقاد بقولنا جازم(١) وعن الجهل المركب بقولنا مطابق(٢) وعن التقليد المصيب الجازم بالثابت(٣) الذى لا يزول بالتشكيك .

وأما المثال فيحتمل أن يكون المراد منه التشبيه والتنظير ، ويحتمل أن يكون المراد منه الجزئى الذى يذكر لإيضاح القاعدة .

فإن كان(٤) بالمعنى الأول تقول فى التعريف : العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك البصر ؛ وإن كان بالمعنى الثانى تقول : العلم كاعتقاد أن الواحد نصف الاثنين .

وقد يقال عليه حيث أفاد التقسيم أو المثال تميزاً فقد صلح لأن يكون معرفاً ، ويكون من قبيل الرسم ، ويدفع هذا بأن من شرائط المعرف أن يكون بيّن الثبوت فى جميع أفراده بيّن الانتفاء(٥) عما عداه ، وليس هذا متحققاً فى التقسيم والمثال ، فلا مانع من أن يسمى مفيداً تمييزه عن غيره وإن لم يكن تعريفاً .

ويجاب من قبل الجمهور القائل بأن تصوره غير متعسر بأن مجرد ورود نقد لا يخل بالتعريف ، نعم إذا كان لا يمكن دفعه أخل به ، ومع ذلك فستسمع ما لا يرد عليه شيء .

---

(١) فإن الظن ليس اعتقادا جازما ، وإنما هو اعتقاد راجح فقط .

(٢) حيث أن الجهل لا يطابق المعلوم . راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ صـ ٢٩ .

(٣) فإن المقلد علمه غير ثابت ، إذ يمكن لأى شخص أن يحوله عن عقيدته .

(٤) أى فإن كان التعريف بالمثال أى بالمعنى الأول .

(٥) يقصد المؤلف أن يكون التعريف جامعا مانعا .

١ بل هو متحقق فى التقسيم المستوفى لشرطه الصالح لهذا الاستيفاء أن يطلق عليه تقسيم . وبهذا يجاب على إمام الحرمين والغزالى فيقال لهما بعد معرفة قسيم العلم المتميز عما عداه بهذا التقسيم يمكنه صوغ تعريفه من جنس وفصل بحيث يكون الجنس أول الشروط

[illegible]

المعرّف خواص العلم .

القول الثالث إن تصوره نظرى ولا يعسر تحديده

أصحاب هذا القول اختلفت عباراتهم فى بيان مفهوم العلم ، ومنشأ ذلك الاختلاف أن العلم من قبيل المشترك ، فقد نقل إطلاقه على عدة معان ، ومن أجل هذه الإطلاقات اختلف مفهومه .

قالوا إنه يذكر ويراد به مطلق إدراك العقل[1] وعلى هذا الإطلاق عرفوه بأنه وصول النفس إلى المعنى سواء كان الوصول حقيقياً أو غير حقيقى ، وسواء كان الموصول إليه حكماً أو غير حكم ، فيشمل الظن والشك والوهم ، ويشمل التصور المطابق وغير المطابق والاعتقاد الفاسد .

ويطلق أيضا على التصديق اليقينى ، وعرفوه بناء على هذا بأنه الحكم الجازم المطابق لموجب من ضرورة[2] أو برهان ، فخرج عن التعريف التصور لأنه ليس بحكم ، وخرج بالجازم غير الجازم من ظن أو شك أو وهم ، بناء على أنها حكم ، وخرج بالمطابق الاعتقاد الفاسد ، وخرج بقوله لموجب ، الاعتقاد التقليدى الصحيح فإنه لمجرد التقليد ، لا لبرهان أو ضرورة .

ويطلق أيضاً على ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقينى وبهذا الاعتبار ذكروا له تعريفين :

الأول صفة يتجلى بها المذكور[3] لمن قامت به ، ومعنى ذلك التعريف أنه أمر

---

(١) ينسب هذا التعريف إلى الحكماء ، راجع شرح المواقف صـ ٧٠ جـ ١ .

(٢) ينسب هذا التعريف إلى الإمام الرازى راجع شرح المواقف صـ ٧٤ جـ ١ واجع إلى شرح المقاصد للسعد وابن يعقوب المكناسى جـ ١ صـ ٣٠ وما بعدها .

(٣) أى ما يذكر اسمه ويسمع لفظه ، فيدخل فى المذكور : الموجود والمعدوم (شرح المقاصد لابن يعقوب) جـ ١ ص ٢١ الطبعة السابقة .

قائم بالغير ، سواء كان ذلك الغير قديماً أو حادثاً ، ينكشف به انكشافاً تاما ما يذكر ويلتفت إليه سواء كان موجوداً أو معدوماً ، وهذا الانكشاف يحصل لمن قامت به تلك الصفة واتصف بها .

فخرج بالتجلى الذى هو الانكشاف التام اليقينى ، الظن ، والشك والوهم ، والاعتقاد الفاسد ، وخرج بقولنا لمن قامت به الصفة القائمة بالغير التى يتميز بها صاحبها ، وينكشف بها عن غيره ، الذى لم تقم به تلك الصفة كالشجاعة ، فإنها وإن أوجبت تميز المتصف بها عمن لم يتصف بها ، لكنها لم ينكشف بها شىء لمن قامت به ، وقد استحسن السيد الشريف فى شرحه[1] للمواقف هذا التعريف وجعله أحسن ما قيل فى تعريفات العلم .

التعريف الثانى

صفة توجب لمحلها[2] تمييزاً بين المعانى لا يحتمل النقيض .

ومعنى هذا التعريف أن الأمر القائم بالغير سواء كان ذلك الغير قديماً أو حادثاً ، ذلك الأمر يوجب لموصوفه تمييزاً بين المعانى ، كلية أو جزئية ، متصفا ذلك التمييز بأن المعنى المميز لا يحتمل معه أن يكون على خلاف ما ميزه عليه الموصوف بتلك الصفة .

وهذا القيد الأخير[3] يخرج الظن والشك ، والوهم ، لأن احتمال النقيض فيها واضح ، ويخرج الاعتقاد الفاسد أيضا ، لاحتمال الوصول إلى المعنى الصحيح ، وكذلك الاعتقاد التقليدى لأن احتمال النقيض باق بواسطة تشكيك المشكك .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ صـ ٨٦ .

(٢) المراد بمحلها الذات التى تقوم بها صفة العلم ، سواء كانت هذه الذات قديمة كالله تعالى أو حادثة كمحمد مثلا . راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ صـ ٧٦ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ صـ ٣٢ وما بعدها .

(٣) وهو قوله لا يحتمل النقيض . المطابق للواقع خرج من التعريف أيضا ، لأنه يحتمل النقيض بواسطة المشكك ، راجع شرح المقاصد لابن يعقوب .

الصواب التقليد المطابق للواقع ، لأنه تقليد المقلد ليس ناشئا عن دليل

وأورد على ذلك التعريف أنه فقد شرطاً من شروط صحته ، وهو أن يكون جامعاً لأنه غير شامل للعلوم العادية ، فلا يكون تعريفاً صحيحاً ، ووجه عدم شموله للعلوم العادية أنها هى العلوم التى سببها جريان عادة الله تعالى ، بخلق متعلقاتها وإبقائها على حالة وكيفية مخصوصة ، مع إمكان كونها على خلاف ذلك ، كعلمنا بأن الجبل الذى رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهباً ، فإن متعلق التمييز يحتمل النقيض بأن يخلق الله مكان الحجر الذهب على رأى من يقول أن الجواهر متخالفة فى الماهية[1] ، أو بأن يسلب عن أجزاء الحجر الوصف الذى صارت به حجراً ، ويخلق فيها الوصف الذى تصير به ذهباً ، وحيث كان متعلق العلوم العادية يحتمل النقيض فلا يشمله التعريف ، فيكون غير جامع ، ويدفع ذلك بأن المعترض لم يفهم للمعنى المراد من احتمال النقيض .

وبيان ذلك أن احتمال النقيض له معنيان :

الأول : أنه لو فرض نقيض الشيء حاصلا لم يلزم منه محال . **الثانى** : أن يكون متعلق التمييز محتملا لأن يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن ، أو فى المآل كما فى الجهل والتقليد .

هذا المعنى الثانى هو المنفى فى التعريف ، أما **الأول** فليس بمنفى ومرجعه الأمكان الذاتى .

(١) لقد ذهب بعض العلماء الى أن الموجودات الحادثة كلها تتكون من حقيقة واحدة هى الذرات أو الجواهر الفردة ، وهى جنس واحد ، وذهب آخرون الى أن الموجودات تتركب من حقائق متعددة ، ومختلفة ، فمادة الحجر غير مادة الذهب بخلاف المذهب الأول فإنه يرى أن مادة الحجر هى نفس مادة الذهب ، لأن كلا منهما مكون من نوع واحد ، وهو الذرات المتجانسة ، والخلاف بينهما جاء من نسبة عدد الجواهر فى كل منهما ، وكيفية تركيبها ، أما الحقيقة فواحدة ، وهو مذهب ثبت بطلانه .

والخلاصة أن المراد بعدم احتمال النقيض المذكور فى التعريف جزم العقل بأن النقيض ليس واقعا فى نفس الأمر البتة ، وإن كان ممكناً فى ذاته ، وبهذا البيان يكون التعريف شاملا للعلوم العادية .

وبتقرير ما قاله أصحاب القول الثالث على هذا الوجه الذى سمعته يظهر لك أن الاختلاف فى التعريف مبنى على أن العلم من قبيل المشترك[1] وان كل مُعرِّف لاحظ اطلاقا من إطلاقاته ، وعرف باعتباره ، وعلى ذلك يكون كل تعريف صحيحاً بملاحظة ذلك الإطلاق .

تتمة

هذه التعاريف التى ذكرها أصحاب القول الثالث لا يمكن الجزم بأنها من قبيل الحد ،[2] لأن الوقوف على جنس وفصل فى تلك التعريفات لم يتيسر ، وغاية ما يقال إنها رسم صحيح .

(تقسيم العلم إلى التصور والتصديق)

اختار الجمهور من العلماء أن العلم المنقسم إلى التصور والتصديق هو العلم الحادث فقط ، لأن كلا منهما مفسر بالأدراك الذى هو وصول النفس إلى المعنى (المدرَك) .

وهذا يستدعى الانطباع فى النفس ، والانطباع والنفس من خواص الأجسام ، فيستدعى الحدوث ، ولأن كلا من التصور والتصديق يتنوع إلى ضرورى ونظرى ، وعلمه تعالى لا يوصف بضرورة ، لأن وصفه بها يوهم مقارنته للضرورة المستحيلة فى حقه تعالى ، التى هى الإلجاء إلى الشيء مع عدم ورود السمع به ، ولا يوصف بنظر لأن النظرى ما يكون عن كسب وفكر ، فيقتضى سبق الجهل وهو محال فى حقه تعالى .

(١) يعنى من باب المشترك اللفظى ، وهو ما اتحد لفظه وتعدد وضعه ومعناه ، وذلك مثل كلمة (عين) فإنها تقال على الباصرة ، وعلى الينبوع ، وعلى الجاسوس .

(٢) يقصد بالحد هنا ما كان التعريف بالذاتيات ، وهى الجنس والفصل ، ويقصد بالرسم ما كان التعريف بالعرضيات ، وهى الخاصة .

الأقســـام

اتفقت كلمة العلماء على أن العلم الحادث ينقسم إلى تصور وتصديق . وعرفوا **التصور** : بأنه الإدراك الخالى عن الحكم كإدراك الموضوع أو المحمول ، أو إدراكهما معاً بدون نسبة .

أما التصديق فقد عرفه الحكماء بأنه إدراك أن النسبة واقعة[١] أو ليست بواقعة ، كإدراك أن الله واحد ، وأنه ليس حادثاً ، **وعرفه متأخروا المناطقة** بأنه هو الأدراك المقارن للحكم ، وعلى ذلك يكون التصديق مركباً من أربعة إدراكات ، إدراك المحكوم عليه ، وإدراك المحكوم به وإدراك النسبة الكلامية ، التى هى مورد الإيجاب والسلب ، **وهذه الإدراكات الثلاثة تصورات** ، والرابع إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ، وهذا هو المعبر عنه بالحكم ، أما على رأى الحكماء فالتصديق بسيط .

والذى يقتضيه النظر الصحيح أن رأى الحكماء أجدر بالقبول ، لأن موضوع المنطق المعلوم التصورى[٢] من حيث إنه يوصل إلى مجهول تصورى . والمعلوم التصديقى من حيث إنه يوصل إلى مجهول تصديقى ، وغير خفى أن المجهول التصديقى هو النسبة الحكمية لا غير ، وليس من ضمن المجهول التصديقى تلك التصورات الثلاثة ؛ نعم هى لازمة لتحقق التصديق على أنها شروط له .

(١) راجع شرح الرسالة الشمسية فى المنطق صـ ٩ الطبعة الثانية للحلبى ، وشرح المقاصد للسعد جـ ١ صـ ٣٢ طبع عمر الخشاب .

(٢) راجع شرح القطب على الشمسية صـ ٣٢ طبع الحلبى وكتاب المرشد السليم فى المنطق صـ ٢١ الطبعة السابعة .

تقسيم آخـر للعلم

العلم سواء كان تصوراً أو تصديقاً ينقسم إلى ضرورى ونظرى ، **فالضرورى هو الذى لا يحتاج إلى نظر وفكر** ، كتصور الشخص وجود نفسه ، واعتقاد أن الواحد نصف الاثنين ، **والنظرى** ما احتاج إلى فكر وكسب كإدراك حقيقة العقل[١] والإنسان ، والتصديق بأن العالم حادث[٢] .

وهذا تقسيم للعلم باعتبار كيفيته ، أما التقسيم إلى التصور والتصديق فهو تقسيم له باعتبار ذاته ، بدليل أن التصور لا ينقلب تصديقاً ، والتصديق لا ينقلب تصوراً .

التصديقات الضرورية

تقسيم العلم إلى ضرورى ونظرى يستلزم أن كلا من التصور والتصديق ينقسم إليهما ، وقد ذكر العلماء أن التصور الضرورى ينحصر فى البديهيات والمشاهدات[٣] وإنما اقتصر علماء التوحيد على بيان الضرورى من التصديقات لأنهم لا يذكرون فى المبادىء الكلامية إلا ما يفيد فى العقائد ، والمفيد فى العقائد هو التصديقات .

قالوا تنحصر التصديقات الضرورية فى ست على المشهور : بديهيات ، مشاهدات ، مجربات ، متواترات ، فطريات ، حدْسيات[٤] .

(١) هذان مثالان للتصور النظرى ، فإن إدراك العقل يحتاج إلى بحث ونظر . وكذلك الإنسان

(٢) وهذا مثال للتصديق النظرى ، فإن حدوث العالم لا يدرك إلا بعد بحث ونظر .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ صـ ٤٣ الطبعة السابقة .

(٤) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٤٣ وشرح القطب على الشمسية ص ١٦٦ طبع الحلبى

(١) البديهيات

هى القضايا التى يجزم العقل بنسبتها بمجرد الالتفات إلى النسبة بعد تصور الطرفين مثالها : الواحد نصف الإثنين ، الممكن يحتاج فى وجوده إلى مرجح ، فإن العقل إذا تصور طرفى القضية سواء كان تصورهما ضروريا كما فى القضية الأولى ، أو نظريا كما فى الثانية جزم بالنسبة بمجرد الالتفات إليها ، ولا يحتاج إلى واسطة .

وهذا بالنسبة لصاحب العقل الكامل السليم ، فالتوقف عن الجزم بالنسبة بعد تصور الطرفين لنقص العقل كما فى الصبيان والبله ، أو لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للبديهيات لا يخرج مثل هذه القضايا عن كونها بديهية .

(٢) المشاهدات

هى القضايا التى يجزم العقل بنسبتها بواسطة الحواس الظاهرة أو الباطنة ، والأولى تسمى محسوسات مثل قولنا هذه الشمس مشرقة ، وهذه النار حارة ، فإن العقل يجزم بثبوت الإشراق للشمس بواسطة الإحساس بالبصر ، ويجزم بثبوت الحرارة للنار بواسطة الإحساس بالبدن[١] .

والثانية تسمى وجدانيات . مثل قول الشخص أنا جائع أنا عطشان ، أنا غضبان ، فإن العقل يجزم بثبوت الجوع والعطش ، والغضب ، بواسطة الإحساس الباطنى ، وهو القوة الواهمة وإن انعدمت الحواس الظاهرة .

(١) كلمة بالبدن زادها المحقق ليتم بها الكلام ، لأن الكلام فى المحسوسات .

٣ — المجربات

هى القضايا التى يجزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين **أحدهما** : يضم للعقل وهو تكرار المشاهدة على وجه يفيد اليقين **ثانيهما** يضم للقضية وهو قياس خفى ، مثال ذلك : الخمر مسكر فالعقل يجزم بنسبة الإسكار إلى الخمر بواسطة أمر ينضم إليه وهو تكرار[١] المشاهدة ، وبواسطة قياس مترتب على تكرار المشاهدة ولا يشعر به المتكلم بالقضية مع حصوله ، فإنه متى شاهد مرة بعد أخرى حصول الإسكار عند شرب الخمر جزم بأن هذا لابد له من سبب ، فينشأ عن ذلك قياس تركيبه هكذا :

كلما استعملت الخمر وجد سبب الإسكار بها ، وكلما وجد سبب الإسكار وجد الإسكار .. النتيجة كلما استعملت الخمر وجد الإسكار ، وهى مضمون القضية القائلة : الخمر مسكر ، ويمتاز هذا النوع عن الاستقراء بأن الأحكام الاستقرائية لا قياس فيها ، ويمتاز عن الفطريات بأن القياس فيها لازم لتصور الطرفين .

٤ — المتواترات

القضايا التى يجزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين **أحدهما** يضم إلى العقل وهو سماع الأخبار ، **والثانى** يضم إلى القضية وهو قياس اقتضاء حال المخبرين[٢] مثال ذلك ، قولنا سيدنا محمد ﷺ ادعى النبوة ، وظهرت المعجزة على يديه ، فإن العقل يجزم بنسبة دعوى النبوة وظهور المعجزة إلى سيدنا محمد ﷺ بواسطة سماع ذلك الخبر ، وهو المنضم إلى العقل ، بواسطة القياس الذى اقتضاه حال المخبرين وهو قولنا : هذا خبر جمع يستحيل كذبهم ، وكل ما كان كذلك فهو حق .

النتيجة هذا خبر حق .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ صـ ٤٤ ، وشرح القطب على الشمسية صـ ١٦٦ طبع عيسى الحلبى .

(٢) المراجع السابقة .

٥ — الفطريات

هى القضايا التى يجزم العقل بنسبتها بواسطة قياس حاضر فى الذهن ، لازم لتصور الطرفين مثال ذلك : الأربعة زوج ، فإن جزم العقل بثبوت الزوجية للأربعة بواسطة قياس لازم لتصور الموضوع والمحمول ، فإن من تصور الأربعة بأنها ما تركبت من أربع وحدات ، وتصور الزوج بأنه هو كون العدد مشتملا على عددين لا يفضل أحدهما الآخر تصور الانقسام بمتساويين فى الحال ، وترتب فى ذهنه أن الأربعة منقسمة بمتساويين ، وكل منقسم بمتساويين فهو زوج ،

إذن الأربعة زوج[١] .

٦ — الحدسيات[٢]

هى القضايا التى يجزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين أحدهما يضم إلى العقل وهو تكرار المشاهدة . ثانيهما يضم للقضية ، وهو قياس مترتب على تلك المشاهدة ، مثال ذلك : نور القمر مستفاد من نور الشمس ، فإن الجزم باستفادة نور القمر من نور الشمس حصل للعقل بواسطة مشاهدة اختلاف تشكلات نوره ، ضعفاً أو قوة ، بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعداً ، وينشأ عن تلك المشاهدة المتكررة قياس تركيبه :

لو لم يكن نور القمر مستفاداً من نور الشمس لما اختلف قوة وضعفاً بحسب القرب والبعد ، لكنه اختلف قوة وضعفاً بهذا الاعتبار ، فثبت أن نوره مستفاد من نور الشمس .

---

(١) هذه زيادة من المحقق ، وتسمى الفطريات : قضايا قياساتها معها راجع شرح القطب على الشمسية صـ ١٦٦ .

(٢) الحدسيات جمع حدس ، والحدس سرعة الانتقال من المبادىء إلى المطالب ، ويقابله الفكر ، فلابد فيه من حركتين بخلاف الحدس فلا حركة فيه أصلا ، والانتقال فيه ليس بحركة (راجع شرح القطب على الشمسية صـ ١٦٧ .

ويؤخذ من هذا البيان أن الحدسيات تماثل المجربات فى تكرار المشاهدة ، وترتب القياس على تلك المشاهدة ، وعلى هذا يفرق بينهما بأن المجربات علم فيها وجود السبب دون ماهيته ، وفى الحدسيات علم وجوده وماهيته ، فإن السبب فى ضعف النور تارة ، وقوته أخرى ، هو القرب والبعد من الشمس .

واعلم أن البديهيات والفطريات حجة مطلقاً بلا قيد ولا شرط ، أما المجربات ، والمتواترات ، والمشاهدات ، والحدسيات ، فإنها لا تكون حجة على الغير إلا إذا علم اشتراكه مع خصمه فيما يقتضيها من مشاهدة ، أو تجربة ، أو تواتر ، أو حدس .

هذا البيان الذى سمعته من أن هذه الأمور الستة ضرورية هو ما درج عليه الجمهور ، وخالفه فى ذلك طائفة قالت : إن الضرورى من هذه الأمور الستة هو البديهيات ، والمشاهدات ، لأنه لا يلاحظ فيها قياس أصلا بخلاف الأربعة الأخرى ، فإنها ملحوظ فيها قياس فلا تكون ضرورية .

هذه الطائفة التى أخرجت تلك الأمور الأربعة من الضروريات افترقت إلى فرقتين :

فرقة تثبت واسطة بين الضرورى والنظرى وتقول : إن هذه الأربعة واسطة ،

وفرقة تقول لا واسطة وتجعلها من النظرى .

والظاهر أن هذا الخلاف مبنى على اختلافهما فى تفسير الضرورى والنظرى ، **فالمثبت للواسطة فسر الضرورى** : بأنه ما لا يفتقر إلى قياس أصلا ، **والنظرى** بأنه ما احتاج إلى تأمل . فأخرجها من الضرورى لأنها احتاجت إلى قياس ، وأخرجها من النظرى ، لأن القياس الذى احتاجت إليه لم يحتج إلى تأمل أصلا ، **والنافى للواسطة** القائل بأنها من النظرى فسر الضرورى : بالتفسير السابق ، وفسر النظرى : بأنه ما احتاج إلى قياس فى الجملة .

هذا الذى طرق سمعك من أن هذه الأمور الستة تفيد العلم واليقين هو مذهب الأكثر ، وخالف الأكثر من ذلك ثلاث فرق :

١ — الفرقة الأولى خالفت فى الحسيات فقط وقالت : إن للحس[١] فيه مدخل وهو المحسوسات ، والتجريبيات والمتواترات ، والحدسيات لا يفيد العلم .

واستدلت على مدعاها بأنه لو اعتبر حكم الحس فى إفادة العلم ، فإما فى الكليات[٢] ، وإما فى الجزئيات ، لكن التالى باطل ، فما أدى إليه وهو اعتبار حكم الحس فى إفادة العلم باطل ، فثبت نقيضه ، وهو أن حكم الحس لا يعتبر فى إفادة العلم وهو المطلوب .

دليل بطلان التالى أن اعتباره فى الكليات معناه اعتباره فى الأفراد الحاصلة فى الماضى[٣] والحال ، والتى تحصل فى الاستقبال ، وهذا غير ممكن ، لأن الحس لا يدرك إلا النار التى يشاهدها فلا يعطى حكماً كليا أصلا لا حقيقة ولا خارجياً ، فلا يتصور اعتبار حكمه فى الكليات أصلا .

واعتباره فى الجزئيات معناه اعتباره فى الجزئى[٤] الذى يشاهده ، وهذا لا يفيد العلم ، لأن الحس يغلط كثيراً ، فيكون حكمه فى أى جزئى محتملا للغلط فلا يوثق به .

مثال ذلك أنا قد نرى الصغير كبيراً كالنار البعيدة عنا بعداً ليس بالكثير ، ونرى الكبير صغيراً كالبعير البعيد جداً ، ونرى المتحرك ساكناً وبالعكس كالقطار ، فإن راكبه يراه ساكناً ويرى الطريق متحركاً .

(١) هنا نقص تقديره : إن ما كان للحس فيه مدخل ... الخ .

(٢) الكلى هو ما يجوز الشركة فى معناه ، والجزئى ما يقال على فرد واحد ، ولا يجوز الاشتراك فى معناه .

(٣) ذلك أن الكلى يقال على كثيرين ويجوز الاشتراك فى المعنى ، فيقال على الماضى والحاضر والمستقبل .

(٤) والجزئى أمر مشخص معين ، وهو واحد ، فينحصر العلم فيه ، والحس يخطىء كثيرا فى المحسوسات ، فيرى الشىء الكبير صغيرا ، والصغير كبيرا ، ويرى الواحد اثنين كما فى الأحول ، فلا يصح الاعتماد على الحس فى الوصول إلى العلم اليقينى .

وإذا بطل اعتبار حكم الحس فى الكليات لعدم تصوره ، وفى الجزئيات لاحتمال الغلط ، بطل كونه مفيداً للعلم وهو المطلوب .

والجواب أنا نقول لهذه الطائفة هذا الدليل الذى استندتم إليه فى أن حكم العقل بواسطة الحس لا يفيد العلم ، إنما أفاد أن جزم العقل بحكم كلى أو جزئى بمجرد الحس والإحساس بالشىء على أى وجه لا يصح ، ونحن نسلم ذلك ، ونقول لابد مع الأحساس من أمور تنضم إلى الحس تلجئه إلى الجزم ، فإذا انعدمت فى بعض الأشياء كالأمثلة المذكورة لم يحصل من العقل جزم ، وكان احتمال الخطأ قائماً ، ويمكنك أن تدرك سبب غلط الحس فى الأمثلة المتقدمة بالبيان الآتى :

رؤية النار من بعد كبيرة

سبب الغلط أن تلك النار البعيدة حولها هواء يستضىء بضوئها ، والشعاع البصرى المحاذى لما حولها لا ينفذ فى الظلمة نفوذاً تاماً ، فلا يتميز عند الرائى جرم النار عن الهواء المضىء بها . نظراً للتشابه فى الضوء ، فيدركهما الرائى جملة واحدة ، ويحسبهما ناراً ؛ أما إذا كانت النار قريبة من الرائى نفذ الشعاع فى الظلمة ، وامتازت النار عن الهواء المضىء بمجاورته لها .

من هذا يتبين أن غلط الحس نشأ من كون إدراكه الصحيح الذى يجزم العقل بواسطته ، قد ارتبط بحالة خاصة انعدمت عند ذلك البعد .

تلك الحالة هى أن المرئى إنما يُرى على حالته الأصلية إذا كان على بعد خاص من الرائى يختلف باختلاف البصر قوة وضعفا

رؤية الكبير البعيد جداً صغيراً

سبب الغلط فيه ورؤيته صغيراً مع كونه كبيراً ، أن رؤية الأشياء وانكشافها

الرائى يتحقق بخروج الشعاع الضوئى من الجسم المرئى ، على هيئة مخروط ، مستدير ، رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئى .

فكلما صغرت زاوية رأس المخروط صغر المرئى ، وكلما كبرت كبر المرئى ، فكبره وصغره فى نظر الرائى مرتبط بكبر الزاوية وصغرها .

ويظهر لك هذا جلياً بالنظر فى ذلك الرسم .

ا ب المرئى فى وضعه القريب من العين ع

و ا أولى ب أولى هو المرئى فى وضعه البعيد من العين ع

وفى هذا الرسم زاويتان الأولى زاوية أ ع ب

والثانية زاوية ا أولى ع ب أولى

ولما كانت زاوية ا ع ب أكبر من زاوية أ أولى ع ب أولى فإن المرئى وهو أ ب يظهر أكبر من آ أولى ب أولى[١] وإن الحجم الحقيقى[٢] لا يتغير ، ويمكنك أن تقول إن لنظر الشىء على حالته الأصلية بعداً خاصاً قد انعدم هنا .

رؤية المتحرك ساكناً وبالعكس

سبب الغلط فيه أنه لما لم يتغير وضع الراكب بالنسبة إلى القطار ، وتغيرت محاذاته لأجزاء الطريق ظن نفسه والقطار ساكنين ، والطريق متحركاً ، ولذلك لو تأمل الراكب قليلا لرأى الحالة الحقيقية .

وقد صرح الإمام الرازى بأن القدح فى[٣] إفادة الحسيات العلم ينسب إلى أفلاطون وأرسطو ، وبطليموس ، وجالينوس .

ولما كان التعويل فى إثبات العلم الإلهى المنسوب إلى أفلاطون ، وإثبات أكثر العلم الطبيعى ، كالعلم بالسماء والأرض ، المنسوب إلى أرسطو ، وعلم الهيئة المنسوب إلى بطليموس ، وعلم التجارب الطبية المنسوب إلى جالينوس ، على الحس والإحساس وجب تأويل ما ورد عنهم من القدح فى إفادة الحسيات العلم ، بأن المراد أن جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس ، بل لا بد مع الإحساس من أمور تنضم إلى الحس وإلا لبطلت علومهم .

٢ — **الفرقة الثانية** : خالفت فى البديهيات والفطريات ، وقالت إنهما لا يفيدان علما ، واستدلت على مدعاها بشبه كثيرة نكتفى بذكر أربع منها :

---

(١) زيادة أضافها المحقق ليستقيم المعنى والدليل .
(٢) الأولى أن يقال : مع أن الحجم الحقيقى للجسم أ ب لم يتغير .
(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ صـ ٤٧ الطبعة السابقة وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ صـ .

الأولى القضايا التى جرت بها العادة من مبدأ الخليقة إلى الآن ولم تتخلف ، نجزم بنسبتها كما نجزم بالنسبة فى البديهيات لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم وطمأنينة القلب .

ومعلوم أن العاديات لا اعتماد عليها لأن احتمال النقيض فيها قائم ، فكذلك البديهيات لا اعتماد عليها ، لعدم الفرق بينهما فيما يعود إلى الجزم فلا تفيد اليقين .

مثال ذلك هذا الشيخ وصل إلى حالة الشيخوخة بالتدريج — أثاث البيت بعد خروجى منه لم يتحول إلى رجال ، ماء البحر الذى رأيناه لم ينقلب دهنا ، أو عسلا ، فإن الجزم بنسب هذه القضايا إيجابا أو سلباً بمقتضى العادة التى جرت بذلك .

وهذا الجزم محتمل للخطأ باتفاق المتكلمين والحكماء .

أما عند المتكلمين فلأنهم يقولون إن جميع الممكنات مستندة[1] إلى الله تعالى ، وهو مختار فى تصرفه ، وقدرته صالحة للتعليق بكل ممكن قريباً كان أو بعيداً .

وحيث قالوا بذلك فهم يجوزون وجود الشيخ من مبدأ أمره شيخاً ، ويجوزون انقلاب أثاث البيت رجالاً ، وانقلاب ماء البحر دهنا أو عسلا .

ولا يخفى أنه مع ذلك التجويز لا يتأتى الجزم الصحيح .

وأما عند الحكماء فلأن تلك الحوادث الأرضية مستندة فى وجودها إلى الأوضاع الفلكية الحادثة من حركات تلك الأفلاك .

وبسبب تلك الأوضاع يوجد فى المادة التى تتكون منها الأشياء استعداد مخصوص بمقتضاه تتشكل تلك المادة بأشكال مخصوصة .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ صـ ١٧٢ .

هذه الأوضاع الفلكية يجوز أن تتغير ، ويحدث وضع غريب لم يقع فيما مضى من الزمان .

وبواسطة ذلك الوضع الغريب يحصل استعداد مخصوص فى المادة ، مغاير لذلك الاستعداد يترتب عليه وجود الشيخ على شكل الشيخوخة دفعة واحدة وهكذا .

الشبهة الثانية

قالوا للأمزجة تأثير فى الاعتقادات ، فإنا نرى بعض النفوس يميل إلى إيلام الغير بقتل أو غيره ، ويستحسن ذلك ، وبعض النفوس يستقبحه ، ويشمئز منه ، حتى إنه يحرِّم ذبح الحيوانات للانتفاع بأكلها .

وغير خفى أن ذلك الاستحسان والاستقباح تابع لقوة القلب وضعفه بحسب المزاج .

كذلك قالوا للعادة تأثير فى الاعتقادات ، فمن مارس مذهباً من المذاهب حقا كان أو باطلا ، واعتاده مدة من الزمان يجزم بصحته ، وبطلان ما يخالفه بمجرد اعتياده ، من غير أن يتبين له صوابه أو خطؤه .

وإذا ثبت أن المزاج والعادة قد أثرا فى الاعتقاد ببعض القضايا ، فلا مانع من أن يؤثرا فى جميع ما عُدَّ من البديهيات ، بسبب أن كلا من المزاج والعادة عام لجميع أفراد الإنسان ، وإذا جاز ذلك ارتفع اليقين عن البديهيات .

الشبهة الثالثة

قالوا قد يقع خلاف فى مسألة عقلية مثل كون الوجود عين الموجود أو غيره ، ويستدل القائل بالعينية بدليل ، والقائل بالغيرية بدليل ، وإذا نظرت إلى كل من الدليلين بحسب الظاهر تراه دليلا قاطعاً مركباً من مقدمات مجزوم بها ، يتعارضان بحسب الظاهر ، ويصدق على كل منهما أنه دليل صحيح مجزوم به . وفى الواقع

ونفس الأمر لابد وأن يكون أحد الدليلين خطأ ؛ لأنه لو كان كل منهما صواباً لاجتمع النقيضان ، وهو محال . وحيث كان أحد الدليلين خطأ وقد جزم العقل بصحته ، فقد ارتفع الوثوق عن أحكام البديهة فلا تفيد اليقين .

الشبهة الرابعة

فى كل مذهب من المذاهب المشهورة بين علماء الكلام قضايا يدعى صاحب المذهب فيها البداهة[١] ، والمخالف ينكرها ، ولا يخفى أن ادعاء البداهة وإنكارها يوجب الاشتباه فى البديهيات جميعها ، ورفع الأمان عنها ، فلا تفيد اليقين .

من تلك القضايا قول المعتزلة : الصدق النافع حسن بمعنى استحقاق فاعله المدح عاجلا ، والثواب آجلا ، والكذب الضار قبيح ، بمعنى استحقاق مرتكبه الذم عاجلا ، والعقاب آجلا ، هاتان القضيتان ادعى المعتزلة فيهما البداهة ؛ وقالوا متى تم تصور الطرفين والنسبة جزم العقل بلا تخلف ، وخالفهم فيها الأشاعرة والحكماء ، وقالوا : هذه القضايا من المشهورات التى قد تصدق وقد تكذب .

ومنها قول جمهور علماء الكلام : الأعراض مستمرة الوجود فى أزمنة متطاولة ، وقالوا يشهد بهذا بديهة العقل ، وأنكر جمهور الأشاعرة وكثير من المعتزلة مضمون تلك القضية المُدعى بداهتها ، وقالوا إن الأعراض متعددة بتعاقب الأمثال .

ومنها قول الحكماء : لا حدوث لشىء إلا عن شىء آخر ، هو مادة له ، وقد ادعى بعضهم العلم الضرورى بذلك ، وأنكر هذا المسلمون ، وقالوا بجواز حدوث الأشياء لا عن مادة أصلا .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ١٧٧ .
وشرح المقاصد للسعد التفتازانى جـ ١ ص ٤٧ طبع الخشاب .

بعد إيراد تلك الشبه الأربعة وغيرها من المنكرين لأفادة البديهيات العلم ، قالوا لمن يدعى الإفادة : إن حالكم لا يخلو من واحد من أمرين : **الأول** أن تُجيبوا عن تلك الشبهة[١] **والثانى** : أن لا تجيبوا عنها . فإن أجبتم عنها فقد التزمتم أن البديهيات لا تفيد العلم إلا إذا دفعت عنها تلك الشبه ، وغير خفى أن دفعها يحتاج إلى نظر دقيق ، فلا تكون البديهيات ضرورية ، لأنها توقفت على النظر الدقيق ، ولو كانت ضرورية لما توقفت على شىء أصلا ، وإن لم تجيبوا عنها فقد ثبتت تلك الشبهة[٢] وانتفى الجزم بالبديهيات .

والجواب أنا نختار الشق الثانى[٣] ولا نشتغل بالإجابة عنها لأن البديهيات بينة بنفسها لا خفاء فيها ، وهذه الشبه لا توجب شكاً فيها لجزمنا بفسادها ، وإذا اشتغلنا بالإجابة عنها فليس ذلك لأن العقل احتاج فى جزمه بصحة البديهيات إلى تلك الإجابة ، بل لإظهار فساد الشبه .

ولبيان فساد الشبه الأربعة المتقدمة نقول :

وجه فساد الشبهة الأولى أن ما ذكر فيها إنما أنتج إمكان حصول نقائض ما جزمنا به من العاديات ، وقد تقدم لك فى تعريف العلم أن احتمال النقيض بمعنى إمكان حصول النقيض مع أنه لم يقع لا ينافى الجزم ، إنما الذى ينافيه هو احتماله ، بمعنى حصوله بدل ذلك المتحقق ، وليس هذا موجودا هنا ، ومن هذا يتبين أن الأمر قد اشتبه على ذلك المورد لتلك الشبهة .

وجه فساد الشبهة الثانية المقول فيها إنه يلزم من تأثير الأمزجة والعادات فى الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها فى جميع البديهيات ، أن ذلك الاستلزام

(١) هكذا بالأصل والصواب الشبه .
(٢) هكذا بالأصل والصواب الشبه بالجمع .
(٣) بمعنى أننا نختار عدم الإجابة عن هذه الشبه .

ممنوع ، لأنه ليس بمعقول أنه يلزم من تأثير المزاج والعادات فى بعض القضايا جواز التأثير فى جميع القضايا ، ألا ترى إلى الجزم فى قولنا : الكل أعظم من الجزء ، فإنه ليس للأمزجة ولا للعادة دخل فيه أصلا .

ووجه فساد الشبهة الثالثة أن الخطأ الحاصل فى أحد الدليلين لم يحصل من احتمال البديهة الخطأ ، بل نشأ من أن البديهة تتوقف على تصور أطراف القضية بحالة تناسب الحكم ، فإذا لم تتصور الأطراف كلها أو بعضها على ذلك الوجه أخطأت البديهة ، وحكمت بخلاف الواقع ، وذلك لا يوجب ارتفاع الوثوق عن أحكامها فى حالة تصور الأطراف على الوجه المناسب للحكم .

مثال ذلك العلوم العادية احتمال النقيض فيها قائم ، وكل ما كان كذلك لا يفيد اليقين ، النتيجة العلوم العادية لا تفيد اليقين .

فإن الحد الأوسط وهو احتمال النقيض يطلق ويراد إمكان حصوله وهو لا ينافى اليقين ، ويطلق ويراد منه حصوله بالفعل ، وهو المنافى لليقين . والمناسب للحكم الثانى ، ولكن المتكلم بالقضية أراد الأول فكان تصور الحد الأوسط بوجه غير مناسب للحكم فحصل الخطأ .

ووجه فساد الشبهة الرابعة أن الذى صح نقله عن الجازمين بهذه القضايا هو دعواهم الضرورة لا البداهة ، ولا يلزم من حصول الاشتباه فى الأعم الذى هو الضرورة الاشتباه فى الأخص الذى هو البداهة ، لجواز كون الضرورة متحققة فى نوع من الضروريات غير البديهة[1] .

(١) الصواب غير البديهية ، لأن الكلام فى الأمر البديهى وهو أخص من الضرورى ويراجع فى رد فساد هذه الشبهة شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٥٠ طبع عمر الخشاب .

٣ ـ الفرقة الثالثة : وتعرف بالسوفسطائية وقد افترقت إلى ثلاث طوائف : **اللاأدرية ، والعنادية ، والعندية**

فاللاأدرية مذهبها التوقف فى جميع الأشياء ، فلا تجزم بشىء أصلا ، حتى فى شكهم فى القضايا ، فيقولون نشك فى[1] شكنا .

استدلت على ذلك بقولها قد ظهرت من الشبهة[2] التى أوردها المنكرون لإفادة الحسيات العلم ، والتى أوردها المنكرون لإفادة البديهيات العلم تطرق التهمة إلى الحاكم الحسى فى الحسيات ، والعقلى فى البديهيات .

وإذا تطرقت التهمة والشك إلى الحاكم الحسى ، والعقل ، بطل قولكم إن الحسيات والبديهيات تفيد العلم ، ولم يبق للعلم طريق سوى النظر وحيث كان أصله الحسيات والبديهيات وقد بطل إفادتهما للعلم فيبطل إفادته[3] للعلم .

الطائفة الثانية العنادية : مذهبها إنكار ثبوت الحقائق وتميزها فى نفس الأمر فالحقائق عندهم كالسراب الذى يحسبه الظمآن ماء ، وهذه الموجودات عندهم خيالات .

شبهتهم فى ذلك تعارض القضايا ، وتناقضها مع بعضها ، حتى قالوا لا توجد قضية سواء كانت ضرورية أو نظرية إلا ولها قضية تعارضها .

(١) فهم يقولون إنى شاك فى كذا وشاك فى نفس شكى ، ومن هنا سموا (لا أدرية) بمعنى أننى لا أدرى شيئاً .

(٢) الصواب الشبه بالجمع .

(٣) يقصدون بذلك أن النظر لا يفيد العلم ، لأنه يعتمد على الحسيات والبديهيات وحيث أن البديهيات والحسيات لا تفيد العلم ، فالمترتب عليهما وهو النظر لا يفيد أيضا ، ولذلك قالوا : لا ندرى ، أى نشك فى كل شىء . راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٥٢ وشرح المواقف جـ ١ ص ٨٦ .

من ذلك قولهم : لو كان الجسم موجودا لقبل القسمة ، ولو قبل القسمة فإما أن ينتهى إلى جزء لا يتجزأ ، وهو باطل للأدلة التى دلت على نفى الجزء الذى لا يتجزأ ، وأما أن لا يتناهى ، وهو باطل للأدلة التى دلت على إثبات الجزء .

الطائفة الثالثة العندية : مذهبها إثبات حقائق الأشياء لا فى الواقع بل جعلوها تابعة للاعتقادات ، فمن اعتقد أن العالم حادث كان حادثاً فى حقه فقط ، ومن اعتقد أنه قديم كان قديماً فى حقه فقط .

واحتجوا على ذلك بأن الصفراوى يجد السكر فى فمه مراً ، مع أنه عند غير الصفراوى حلو .

والمحققون من العلماء منعوا المناظرة مع هذه الطوائف الثلاثة على فرض وجودها ، لأن المناظرة إنما تطلب لإفادة المجهول بالمعلوم ، وهؤلاء لا يعترفون بمعلوم أصلا ، والطريق لإلزامهم هو أن نسرد لهم أموراً لا يسعهم إنكارها مثل : أن يقال لهم هل تميزون بين الألم واللذة — هل تميزون بين دخول الماء والنار — هل تميزون بين مذهبكم وما يناقضه ؟!

فإن اعترفوا فبها ، وإلا(١) أوجعوا ضرباً ، وأصلوا ناراً إلى أن يعترفوا بالألم ، وهو من الحسيات ، ويعترفوا بالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات .

هذا والمحققون على أنه ليس فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب ، ويطلق عليهم هذا الاسم ، بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه فإن سوفا(٢) بلغة اليونانيين اسم للعلم ، واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم غلط .

---

(١) أى وإن لم يعترفوا بالألم واللذة ، وبين الماء والنار مثلا .

(٢) فإن كلمة (سوفا) اليونانية بمعنى (علم) وكلمة (اسطا) اسم الغلط فكلمة سوفسطائى علم غلط (شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٥٢ وكتاب الفلسفة اليونانية للدكتور عوض الله حجازى .

مبحث النظر

يتعلق به ستة مباحث :

الأول فى تصوره — الثانى فى إفادته للعلم — الثالث فى شرطه — الرابع فى طريق ثبوت وجوبه فى معرفته تعالى — الخامس فى أنه هل هو أول واجب — السادس فى انقسامه إلى موصل للتصور وإلى موصل للتصديق .

المبحث الأول تصوره

إذا أراد الإنسان تحصيل مطلوب (ولا بد أن يكون عنده شعور به) تصوريا كالممكن(١) أو تصديقياً كحدوث العالم(٢) تحركت النفس من ذلك المطلوب فى المعلومات المخزونة عندها متنقلة من معلوم إلى معلوم ، إلى أن تظفر بالمبادىء التى توصل إلى ذلك المطلوب من ذاتيات أو عرضيات إن كان المطلوب تصوراً(٣) ، ومن حد أوسط مستلزم لثبوت الأكبر للأصغر ، إن كان المطلوب تصديقاً(٤) فتستحضرها متعينة متميزة .

---

(١) فالممكن كلمة واحدة ، ومحاولة تعريفه يسمى تصوراً .

(٢) يقصد عبارة (العالم حادث) وهو تصديق ، لأن فيها حكماً بثبوت الحدوث للعالم .

(٣) ذلك أن تصور الشىء يكون بتعريفه ، والتعريف يكون إما بالذاتيات وإما بالعرضيات ، فإن كان التعريف بالذاتيات فيسمى حداً ، وإن كان التعريف بالعرضيات فيسمى رسماً . راجع كتاب شرح القطب على الشمسية ص ٧٩ الطبعة السابقة وكتاب المرشد السليم فى المنطق ص ٨٥ .

(٤) ذلك أن التصديق حكم بثبوت المحمول للموضوع ، ولابد للحكم بهذا الثبوت من واسطة نتوصل بها إلى ثبوت المحمول للموضوع ، وذلك يكون بالقياس ، وهو يتكون من ثلاثة حدود : الحد الأصغر وهو موضوع المطلوب ، والحد الأكبر وهو محمول المطلوب ، وحد وسط بينهما ، وهو الذى يتوسل به إلى ثبوت الأكبر للأصغر . (راجع المرشد السليم فى المنطق للدكتور/ عوض الله حجازى الطبعة السابعة ص ١٤٦ والقطب على الشمسية ص ١٤١ طبعة عيسى الحلبى .

هذا الانتقال من المطلوب إلى المبدأ يسمى حركة أولى ، وبه علمت المادة الموصلة وتميزت عن غيرها .

ولما كانت هذه المادة لا توصل كيفما اتفق ، بل لابد من ترتيبها على وجه مخصوص ، تحركت النفس فيها لترتبها ترتيباً خاصاً يؤدى إلى تصور المطلوب بحقيقته ، أو بوجه يميزه عما عداه أو إلى التصديق به .

هذا الانتقال من المبدأ إلى المطلوب يسمى حركة ثانية :

إذا تأملت فى ذلك البيان الذى سمعته ترى أن أموراً قد تحققت عند محاولة تحصيل المطلوب ـــ الحركتان ـــ ملزومهما ـــ لازم الحركة الثانية ـــ غايتهما .

أما الحركتان فقد عرفتهما من ذلك البيان .

وأما ملزومهما فأمران : أحدهما وجودى ، وهو توجه النفس نحو المطلوب .

وثانيهما عدمى : وهو إزالة المانع من غفلة أو غيرها عن الوصول إلى المطلوب ، أو للمبادىء المؤدية إليه .

ولا شك أنه لا يمكن حصول الحركتين إلا بعد تحقق المقتضى ، وهو التوجه وانتفاء المانع ، وهو الغفلة ، وكل ما يمنع عن الوصول .

وأما لازم الحركتين فهو ملاحظة المعلومات ، لأن كلا من الحركتين انتقال ، وهو يستلزم ملاحظة المنتقل عنه ، وإليه ، ليؤخذ المناسب ويرتب ، ويترك ما عداه .

وأما لازم الحركة الثانية التى هى الانتقال من المبدأ إلى المطلوب (وقد علم بها ما يستحق التقديم والتأخير) فهو الترتيب ، وهو جعل كل شىء فى مرتبته .

وأما الغاية فهى طلب علم أو ظن .

إذا علمت ذلك فاعلم أن القوم ذكروا تعريفات للنظر ، هذا بيانها :

(١) مجموع الحركتين .

(٢) الحركة من المطلوب إلى المبدأ لتحصيل ذلك المطلوب .

(٣) الحركة من المبدأ إلى المطلوب لتحصيله .

(٤) توجه النفس نحو المطلوب .

(٥) إزالة المانع من غفلة أو غيرها عن الوصول إلى المطلوب أو المبادىء المؤدية إليه .

(٦) ملاحظة المعلومات لتحصيل المجهول .

(٧) ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول .

(٨) انتقال النفس فى المعانى لطلب علم أو ظن .

وبالنظر فى هذه التعريفات مع البيان السابق يتضح أن التعريف الأول تعريف للنظر بذاتياته ـــ والتعريف الثانى والثالث تعريف له ببعض أجزائه مع ذكر الغاية ـــ والرابع والخامس تعريف له بالملزوم == والسادس تعريف له باللازم ـــ والسابع تعريف له بلازم الحركة الثانية == والثامن تعريف له بالغاية .

وحينئذ فقد ظهر أن من القوم من أراد أن يشرح النظر بذاتياته ، فعرفه بأنه مجموع الحركتين ، ومنهم من رأى الاكتفاء فى شرحه بما يميزه عما عداه بوجه ما ، فميزه بتعريف من التعاريف المذكورة ، غير الأول .

نقد التعريفات السابقة[1] :

بقيت نظرة لتلك التعريفات من حيث كونها جامعة مانعة ، مستوفية لشروط المعرف أو غير مستوفية .

(١) هذه زيادة من المحقق لتوضيح المراد من البحث .

التعريف الأول يفيد أن النظر لا يحصل إلا إذا وجد كل من جزأيه وهما الحركتان ، ومعلوم أن تحقق الحركة الثانية يقتضى تحقق لازمها ، وهو الترتيب ، وهو مقتض لكون الموصل ذا أجزاء[1] ، لأنه نسبة بين أمرين ، وعلى ذلك لا يشمل التعريف بالمفرد مثل التعريف بالفصل فقط[2] فيكون تعريف النظر غير جامع .

ويجاب عن ذلك بأن النظر فى المفرد لا يقع فى مباحث علم الكلام فلا حاجة لشمول التعريف له .

والتعريف الثانى والثالث لا شيء عليهما ويحصل بكل منهما التمييز للمعرَّف حيث ذكرت الغاية من التعريف .

والتعريف الرابع والخامس تعريف للنظر بملزومه فيحصل به التمييز فى الجملة .

والتعريف السادس وهو ملاحظة المعلومات الواقعة فى ضمن الحركتين والترتيب لتحصيل المجهول لا شيء عليه ، سوى أنه لا يشمل التعريف بالمفرد ، ولا ضرر فى ذلك على ما سمعته ، ومن هذا القبيل التعريف السابع الذى هو الترتيب .

والتعريف الثامن وهو انتقال النفس فى المعقولات لطلب علم أو ظن يحتاج إلى شيء من البيان .

وحاصله أنه يخرج بقولنا فى المعقولات المحسوسات ، فإن انتقال النفس فيها يسمى تخيلا[3] ، ويخرج بقولنا لطلب علم الخ انتقال النفس لا لطلب علم ، كأكثر حديث النفس فى المعقولات ، والمراد من العلم فى التعريف اليقين والتصور والمراد بالظن ما يقابلهما ؛ فيشمل التعريف ما إذا كان المطلوب تصوراً أو تصديقاً جازماً ، أو غير جازم ، مطابقاً للواقع أو غير مطابق .

---

(١) لأن الترتيب لابد أن يكون بين شيئين أو أكثر .

(٢) أو بالخاصة فقط لأنه يعرّف بها .

(٣) يسمى تخيلا لا فكرا ، فيشمل النظر وهو المؤدى إلى علم أو ظن . راجع شرح المقاصد لابن يعقوب الكناسى جـ ١ ص ٥٤ وما بعدها .

وقد يقال بعد هذا التعميم إن التعريف يقتضى أن الجهل قد يطلب بالنظر ، لأنا أردنا من الظن ما قابل اليقين ، ولو كان غير مطابق للواقع[1] .

وكون الجهل مطلوباً لا يسلمه عاقل .

ويجاب عن ذلك بأن الظن يطلب من حيث هو ظن لا بقيد كونه غير مطابق ، و لا يلزم من طلب الأعم طلب الأخص .

وبعد شرح هذا المبحث الذى سمعته يتبين لك أن تميز أى شيء[2] عما عداه كما يحصل بالذاتيات يحصل بالخارج[3] من الماهية ، وأن أولوية بعض التعريفات وترجحها على بعض إنما يتحقق بالسلامة من النقد واستيفاء شرط التعريف ؛ وعلى هذا فمن السهل عليك أن تعرف منزلة كل تعريف سمعته للنظر بعد شرحها على الوجه المذكور .

المبحث الثانى فى إفادته العلم

لما كان اختلاف القوم فى إفادة النظر العلم فى نوع خاص منه ، وهو النظر الصحيح ، ناسب ذكر أقسامه أوّلاً ليتميز موضع الخلاف عن غيره .

أقسام النظر

ينقسم النظر إلى صحيح وفاسد ، فالصحيح هو الذى يؤدى إلى المطلوب ، والفاسد هو الذى لا يؤدى إلى المطلوب .

---

(١) راجع شرح المقاصد لسعد الدين جـ ١ ص ٥٥

(٢) يعنى تعريفه وتحديده وتميزه عما عداه .

(٣) يقصد بالخارج عن الماهية العوارض ، وهى الخاصة اللازمة فيجوز التعريف بها ، راجع مبحث التعريف فى كتاب المرشد السليم فى المنطق للدكتور/ عوض الله حجازى ص ٨٣ .

والتأدية إلى المطلوب تتحقق بصحة المادة[1] والصورة .

وعدم التأدية بفسادهما أو فساد أحدهما .

وصحة المادة فى المعرِّف أن يكون المذكور فى معرض الجنس جنساً للماهية ، لا عرضاً عاماً ، وفى معرض الفصل فصلاً لا خاصة ، وفى معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة .

وصحتها فى الدليل أن تكون المقدمات مناسبة للمطلوب ، بحيث تفضى إليه ، ولا تكون أجنبية عنه ، وأن تكون يقينية فى المطلب اليقينى ، وظنية فى الظنى ، ومسلمة فى الاعتقاد الفاسد .

وصحة الصورة فى المعرِّف أن يذكر الجنس أوّلاً ، ثم يقيد بالفصل ، أو الخاصة ، بحيث تحصل صورة واحدة موازية ، أو مميزة لصورة المطلوب .

وهذا هو المشهور ، وقيل إن تقديم الجنس ليسَ بلازم بل أولى[2] .

وصحة الصورة فى الدليل أن تكون مقدماته متصفة بشرائط الإنتاج .

هذا النوع الصحيح إذا استوفى شرائطه ، ولم يحصل عقبيه ما ينافى الإدراك من نوم أو غفلة ، أو موت أو إغماء ، اختلفوا فى إفادته للعلم .

فالجمهور على أنه يفيد العلم مطلقاً فى الإلهيات وغيرها ، بدون احتياج إلى معلم . والسمنية أنكروا إفادته للعلم مطلقاً (هم قوم من عبدة الأصنام ينسبون إلى (سومنات) اسم صنم كان فى بلاد الهند .

والمهندسون من الحكماء أنكروا إفادته العلم فى الإلهيات فقط ، ووافقوا الجمهور فى إفادته العلم فى الهندسة والحساب .

(١) المراد بالمادة هنا ما يتركب منه التعريف من جنس وفصل ، أو خاصة ، وما يتركب منه الدليل من المقدمتين ، والمراد بالصورة : الهيئة التركيبية للجنس والفصل أو المقدمتين .

(٢) راجع كتاب المرشد السليم فى المنطق للدكتور/ عوض الله حجازى ص ٨٣ الطبعة السابقة .

وشبهتهم فى هذه التفرقة : إعتقادهم أن كلا من الهندسة والحساب من العلوم القريبة من الأفهام المنتظمة ، المرتبطة بقوانين منضبطة ، لا يقع فيها غلط ، أما الألهيات فإنها بعيدة عن الأذهان ، وغاية ما يطلب فيها الأخذ بالأليق والأولى بالإله وصفاته . .

والأسماعيلية وهم قوم من غلاة الشيعة يثبتون الإمامة لإسماعيل أكبر أبناء جعفر الصادق ، قالوا لا يفيد النظر الصحيح معرفة الله تعالى إلا بواسطة المعلم المعصوم ، فهو الذى يرشد الناس إلى الأدلة ، ويوقفهم على دفع الشبه ورفع الشكوك .

استندت السمنية إلى شبه

منها قولهم لو كان النظر مفيداً للعلم لاجتمعت المقدمتان اللتان وقع فيهما النظر فى الذهن ، لكن اجتماع المقدمتين باطل ، فما أدى إليه وهو كون النظر مفيداً للعلم باطل .

وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو أن النظر لا يفيد العلم ، وهو المطلوب .

دليل الملازمة أن الموصل مجموع[1] المقدمتين لا أحدهما فلا بد من اجتماعهما ، ووجه بطلان التالى أن كلا من المقدمتين اشتمل على حكم، فلو اجتمعت المقدمتان لتوجهت النفس قصداً إلى حكمين فى زمان واحد ، وهو محال .

والجواب عن تلك الشبهة تسليم أن التوجه قصداً إلى حكمين فى زمن واحد

(١) راجع شرح الطوالع للقاضى عبد الله البيضاوى ص ٦٣ وما بعدها طبعة هندية قديمة ١٣٠٥ هـ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٢١ .

محال ، وهذا ليس حاصلا معنا ؛ لأن الإنتاج لا يحتاج إليها(١) بل يحتاج إلى حصول العلم بالمقدمتين ، على معنى أن تلاحظ إحداهما قصداً ، وتتوجه بالقصد إلى الأخرى عقب الأولى فلا فصل ، فيحضران معاً ، وهذا هو الحاصل معنا ، ويظهر لك هذا جلياً بالبيان الآتى .

إذا وجهت نظرك إلى زيد وحده ، ثم وجهته إلى عمرو القائم بجوار زيد ، لا شك أنه فى حال توجيه نظرك إلى عمرو وكان عمرو مرئياً قصداً ، وزيد مرئياً تبعاً لا قصداً .

كذلك إذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصداً ، وانتقلت منها سريعاً إلى ملاحظة مقدمة أخرى قصداً ، كانت الثانية ملحوظة قصداً والأولى تبعاً ، فقد اجتمع العلمان وإن لم يجتمع التوجهان .

ومنها أن النظر لو كان مفيداً للعلم ، فإما أن يكون مستلزماً للعلم بالمطلوب أو لا يكون ، لكن كونه مستلزماً للعلم باطل ، فتعين الشق الثانى ، وهو كونه غير مستلزم للعلم وهو المطلوب(٢) .

والدليل على بطلان كونه مستلزماً للعلم أن النظر بأى تعريف اعتبرته عبارة عن أمر يحصل فى الزمن الذى ابتداؤه المطلوب المشعور به بوجه ، وانتهاؤه حصول المطلوب حصولا تاماً .

فلو كان النظر مستلزماً للعلم كان العلم حاصلاً معه فى ذلك الزمن ، بمقتضى الاستلزام ، وكيف ذلك وقد اشترط فى النظر كون المطلوب مجهولا حال النظر ،

---

(١) يقصد المؤلف رحمه الله تعالى أن الإنتاج لا يحتاج إلى التوجه إلى المقدمتين دفعة واحدة ، بل تحصل الثانية بعد الأولى قصداً ، وأن الذى اجتمع هو العلم بهما .

(٢) راجع شرح طوالع الأنظار للقاضى البيضاوى ص ٦٣ الطبعة السابقة وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٢٦ .

فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه فى ذلك الزمن وهو محال .

والجواب عن ذلك نقول لهم إن أردتم بالاستلزام الاستعقاب ؛ أى الحصول بعد النظر ، اخترنا الشق الأول وهو الاستلزام .

وتدفع المنافاة باختلاف زمن العلم وعدمه .

وإن أردتم بالاستلزام امتناع الانفكاك فى الوجود اخترنا الشق الثانى ، ولا نسلم حصول المطلوب ، وهو عدم إفادته العلم لكونه مستعقباً له بلا تخلف .

ومنها قولهم إذا كان المطلوب تحقق نسبة فى الخارج فإما أن يكون ذلك المطلوب معلوماً ، وإما أن يكون مجهولاً ، فإن كان معلوماً وأفاد النظر لزم تحصيل الحاصل ، وهو محال ، وإن كان مجهولاً وحصل ، لا نعلم(١) أنه المطلوب ، فإذا لا يفيد النظر العلم ، وجواب ذلك اختيار الشق الثانى وهو أنه مجهول ، ونمنع قوله إذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ، لأنه معلوم من حيث التصور الذى امتاز به عما عداه ، فقد كانت الأطراف متصورة(٢) على الوجه الذى يناسب الحكم ، والنسبة الكلامية متصورة أيضا فإذا حصل التصديق بعد ذلك علم المطلوب قطعاً .

ومنها قولهم العلم الحاصل بعد النظر إما أن يكون واجباً(٣) لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه أولاً ؛ فإن كان الأول كان حكمه حكم الضرورى فى لزومه ، ونفى الاختيار وعدم المقدورية ، وحينئذ لا يقع التكليف به ، وهذا خلاف المتفق عليه بيننا وبينكم من وقوع التكليف بمعرفة الله تعالى ، وإن كان الثانى انتفى الجزم بالعلم الحاصل عقب النظر وهو المطلوب لنا .

ويجاب عن ذلك باختيار الشق الأول وهو اللزوم وعدم الانفكاك ونقول : العلم الحاصل عقب النظر واجب الحصول ، وهو وإن أشبه الضرورى من هذه الجهة

---

(١) يريد أن يقول إذا كان المطلوب مجهولاً وحصل بواسطة النظر ، فكيف نعلم أنه المطلوب ، فليس هناك دليل على أن الذى حصل هو المطلوب لأنه فى الأصل مجهول .

(٢) لأن كلامنا فى التصديق ، وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع ، فالموضوع متصور والمحمول متصور ، والمجهول هو نسبة المحمول للموضوع ، وقد ثبت بالنظر

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٥٢ وشرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٦٢

ولكنه يخالفه من حيث كونه مقدوراً ، ويقع التكليف به نظراً لطلب سببه .

بيان ذلك أنه فى البديهيات متى تصور الشخص الطرفين والنسبة كان الجزم بالنسبة لازماً لا يتمكن العبد من تركه ، فيكون غير مقدور ، بخلاف العلم النظرى ، فإن الشخص يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة .

وذلك بترك النظر فى تحصيله فيكون مقدوراً باعتبار سببه .

ومنها لو أفاد النظر العلم فإما أن تكون إفادته له معه[1] أو بعده ، وكل باطل ، فما أدى إليه وهو كونه مفيداً للعلم باطل .

بيان ذلك أن النظر لا يكون معه علم بالمطلوب ، وإلا لزم تحصيل الحاصل ، ولا يكون بعده علم لجوازطروء ضد مناف للعلم عقب النظر بلا مهلة ، كنوم أو غفلة ، فلا جزم بحصول العلم بعده .

ويجاب عن ذلك باعتبار أنه يفيد العلم بعده ، وتجويز حصول مناف خروج عن محل النزاع ، فإنه مفروض فى نظر صحيح استوفى شرائطه ، وانتفت موانعه .

شبه المهندسين من الحكماء[2]

احتج هذا الفريق المنكر لإفادة النظر العلم فى الإلهيات بدليلين :

(١) شرح الطوالع للقاضى عبد الله البيضاوى ص ٦٤ الطبعة السابقة وراجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٢٩ .

(٢) المهندسون فريق من الفلاسفة أنكروا إفادة النظر العلم فى الإلهيات والطبيعيات حتى إنه نقل عن أرسطو القول بأنه لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الإلهية ، وإنما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأولى والأخلق ، شرح المقاصد جـ ١ ص ٥٧ وإنما سموا بالمهندسين اشتقاقاً من رأيهم فى أن النظر يفيد فى الهندسة والحساب .
ولا يفيد فى الإلهيات فالبحث فى إفادة النظر العلم ، وهو بحث فلسفى عقدى .

الأول لو كان النظر مفيداً للعم فى الإلهيات لحصل عقبيه[1] العلم بنسبة أمر إلى ذات الله تعالى ، أو صفة من صفاته ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى إليه وهو كون النظر مفيداً للعلم فى الإلهيات .

وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو كون النظر ، غير مفيد للعلم فى الإلهيات وهو المطلوب .

ولا يتم ذلك الدليل إلا إذا سلمت الملازمة وبطلان التالى ، أما الملازمة فظاهرة لا تحتاج إلى إثبات .

وأما بطلان التالى فدليله أن العلم بنسبة أمر إلى ذات الله تعالى أو صفة من صفاته ، هو التصديق اليقينى بالأمور المخصوصة بالذات أو أى صفة .

وهذا التصديق موقوف على تصور الذات أو الصفة بالكنه والحقيقة ، وهو مستحيل ، لأنه لا يكون إلا بالحد ، ومعلوم أن الحد مختص بالحقائق المركبة ، ولا تركيب فى الحقائق الإلهية ، والتصور بالكنه مستحيل ، فالتصديق المترتب عليه مستحيل .

وجه توقف التصديق على التصور بالكنه ، أنه لو لم يحصل التصور بالكنه وحصل بخاصة من خواص المعرَّف لجاز أن يكون لهذا المعرف خاصة أخرى ، تمنع التصديق الذى حصل باعتبار التصور بتلك الخاصة .

(مثـال ذلك)

إذا تصورت العَالَم بأنه المتغير حكمت عليه بمقتضى ذلك التصور بالحدوث ، ثم تصورته على رأى بعض الفرق بأنه هو المعلول للقديم لكانت هذه الخاصة مانعة للتصديق الذى حصل باعتبار خاصّة التغير .

(١) الدليل مذكور فى كتاب الطوالع ص ٦٦ ، وراجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٣٥

ويجاب عن هذا بمنع قولهم إن التصديق اليقينى بالأمور المخصوصة بالذات أو الصفات فرع التصور بالكنه ، بل هو منوط بتصور الطرفين على الوجه المناسب للحكم ، سواء كان ذلك الوجه ذاتيا للماهية ، أو خاصة من خواصها ، وقولهم يجوز أن يكون فى المعرِّف خاصة أخرى تمنع التصديق الذى حصل باعتبار الخاصة الأخرى ممنوع ، لأنه يؤدى إلى تجويز التنافى بين مقتضيات الماهية ، وهذا غير مسلم أنها لو تنافت ما اجتمعت .

(الدليل الثانى)

لو كان النظر مفيداً للعلم فى الإلهيات لأفاده فى أظهر الأشياء وأقربها إليه ، لكنه لم يفد فى هذه الأشياء .

النتيجة لا يفيد النظر العلم فى الإلهيات وهو[1] المطلوب .

أما الملازمة فظاهرة ؛ وأما بطلان التالى فهو أنا نرى العلماء قد اختلفوا فى مفهوم النفس الناطقة اختلافاً كثيراً .

فبعض الباحثين يرى أنها من الجواهر المجردة التى ليست جسماً ، ولا حالة فى جسم ؛ وتتعلق بالبدن تعلق تدبير وتصرف من غير حلول فيه .

وبعضهم ينفى كونها من الجواهر المجردة .

ومع اتفاق هذا الفريق على أنها ليست من الجواهر المجردة فقد اختلفت فى مفهومها ، فمن قائل إنها جوهر فرد[2] فى القلب ، ومن قائل إنها أجسام لطيفة سارية فى هذا الهيكل المحسوس سريان الماء فى العود باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها خلل ، هى التى تخاطب ، وتثاب وتعاقب ، وتحفظ ذلك الهيكل من تطرق الفساد إليه ، ومن قائل إنها الدم المعتدل ، ومن قائل غير ذلك .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٣٥ وراجع أيضاً شرح الطوالع للبيضاوي ص ٦٦ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٣٧ وراجع شرح المقاصد للسعد التفتازانى ص ٦٧ .

فهذه اختلافات فى شىء هو أقرب الأشياء إلى الإنسان ، وهو قاض بعدم العلم ، فما بالك بالبعيد عن الأوهام والعقول ، وهو ذات الله تعالى المتنزه عن إحاطة العقل به ، وكذلك صفاته ، فحينئذ لا يفيد النظر العلم فى الإلهيات .

ويجاب عن ذلك بأن هذا الدليل ، إنما أفاد عسر المعرفة لا امتناعها ، وأفاد أن تميز النظر الصحيح من غيره يحتاج إلى إعمال الفكر كثيراً .

وليس من السهل على كل ناظر أن يصل إليه ، أما كون النظر الصحيح لا يفيد علماً (وهو المدعى) فلا يدل عليه .

أدلة الإسماعيلية القائلين لابد فى معرفة الله من المعلِّم .

هم قوم من غلاة الشيعة يثبتون الإمامة لإسماعيل أكبر أبناء جعفر الصادق ، ويوجبون نصب الإمام ، ويحيلون خلو زمان من الأزمنة من وجود إمام ، معصوم ، يهدى الخلق إلى معرفة الله تعالى .

هؤلاء القوم يقولون لا يمكن معرفة الله تعالى بالنظر وحده ، ولابد من المعلِّم المعصوم ، فإن نسبة عقله إلى عقول الناس كنسبة الشمس إلى العين ، فكما أن العين لا تقوى على إدراك المبصرات فى الظلمة فإذا طلعت الشمس تقوى بنورها فيمكنها إدراك المبصرات ، كذلك عقول الناس قاصرة عن إدراك المعارف الإلهية ، وبوجود الإمام تقوى عقولهم واستندوا فى ذلك إلى دليلين :

الأول لو كان النظر الصحيح كافياً[1] فى معرفة الإلهيات لما اختلف العقلاء فيما يتعلق بها ، لكن اختلاف العلماء واقع ، فالنظر الصحيح غير كاف .

والملازمة ظاهرة ، ووقوع اختلاف العلماء فى المطالب الإلهية يقف عليه كل من نظر فى كتب علم الكلام .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ وما بعدها . ص ١٦ من شرح المقاصد

ويجاب عن ذلك بأن منشأ الخلاف هو فساد بعض الأنظار وصحة البعض ، ولو كانت تلك الأنظار صحيحة ما وجد هذا الاختلاف .

الدليل الثانى : الإنسان لا يستقل بتحصيل أسهل العلوم ، وكل من لا يستقل بتحصيل أسهل العلوم لا يستقل بتحصيل أصعبها .

النتيجة : الإنسان لا يستقل بتحصيل أصعب العلوم .

ولتوضيح ذلك نقول أن علم النحو والصرف وغيرهما[1] من العلوم التى يكتفى فيها بأدنى نظر لا يستغنى فيها عن المعلم ، فالعلوم المتعلقة بالبارى وصفاته تحتاج إلى المعلم من باب أولى .

ويجاب عن ذلك بأن هذا الدليل إنما أفاد عسر حصول المعرفة بدون المعلم . لا امتناعها ، ونحن نسلم ذلك ، فإنه لو كان معلم يعلم المبادىء التى تتألف منها الحجج ، ويزيل الشكوك والشبه كان أوفق وأسهل .

المذهب الصحيح فى إفادة النظر العلم

اتفق جمهور العلماء على أن النظر الصحيح ، المستوفى لشرائطه ، الذى لم يقترن بمناف يفيد العلم بالمطلوب مطلقاً ، سواء كان فى التصورات ، أو فى التصديقات الإلهية وغيرها .

وما يتوهم من الشبه المانعة من إفادته المطلوب قد علمت دفعه ولزيادة الإيضاح يقال :

إذا كان المطلوب تصور شيء كالإنسان ، وعلمت ذاتياته من جنس وفصل ، ورتبتهما على الوجه المخصوص ، فلا شك فى أنك تعلم الإنسان ، لأنه لا فرق بين المعرِّف والمعرَّف إلا بالتفصيل والإجمال .

---

(١) راجع شرح المواقف جـ ١ ص ٢٤١ .

ومتى علم الشيء مفصلا علم مجملا ، ولذلك يقول علماء المنطق فى بيان مفهوم المعرِّف ما تستلزم معرفته بطريق الترتيب معرفة المعرَّف[1]

وإذا كان المطلوب تصديقاً فإن كان القياس اقترانياً وعلمت صحة المقدمات مادة وصورة ، وعلمت اندراج أفراد الأصغر فى مفهوم الأوسط ، واندراج أفراد الأوسط فى مفهوم الأكبر علمت بالنتيجة حتماً .

مثال ذلك العالم متغير وكل متغير حادث .

فمتى علمت مناسبة هاتين المقدمتين لمطلوبك ، وهو حدوث العالم ورتبتهما ذلك الترتيب ، وعلمت باندراج أفراد الأصغر وهو العالم فى مفهوم الأوسط ، وهو المتغير ، وعلمت باندراج أفراد الأوسط فى مفهوم الأكبر ، علمت ضرورة بالنتيجة وهى حدوث العالم .

وإذا كان القياس شرطياً[2] وعلمت بلزوم التالى للمقدم علمت بوجود الملزوم علمت بوجود اللازم ضرورة ، مثال ذلك : كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، لكن الشمس طالعة .. النتيجة النهار موجود .

فمتى علم التلازم بين طلوع الشمس ووجود النهار (وهو واضح) ، وعلم وجود الملزوم وهو طلوع الشمس ، مع علم صحة المقدمتين مادة وصورة ، علم تحقق اللازم ضرورة وهو وجود النهار .

ومن هذا البيان يتضح لك أن إفادة النظر الصحيح العلم ضرورى . وبقيت شبهة أو ردها بعض الكاتبين على كون إفادة النظر العلم ضرورة لا بأس بذكرها ودفعها .

---

(١) راجع شرح القطب على الشمسية ص ٧٨ ، والمرشد السليم فى المنطق للدكتور/ عوض الله حجازى ص ٧٩ .

(٢) الصواب أن يقول : إذا كان القياس استثنائياً ، لأن الشرطى نوع من أنواع القياس الاقترانى ، وهو مغاير للاستثنائى ولما ذكره المؤلف فى هذا المثال . لأنه قياس استثنائى

وحاصلها

لو كانت إفادة النظر الصحيح العلم ضرورية لما اختلف العقلاء فيها .

ولكن اختلاف العقلاء حاصل ، وقد سبق أن من الفرق من أنكر إفادة النظر العلم مطلقاً ، أو فى الإلهيات ، ولا يتأتى إثبات الضرورة مع الاختلاف لأن الضرورى لا يختلف فيه العقلاء .

ويجاب عن ذلك بأن مجرد الاختلاف لا يقدح فى الضرورة .

ألا ترى أن بعض الفرق قد أنكر البديهيات ، وهذا الإنكار لم يؤثر فى بداهتها .

وذلك لأن سببه هو العناد أو الخفاء فى تصور الأطراف ، وعسر تجريدها عن العوارض التى تمنع الحكم .

فمثلا إذا تصورت التمساح والحوت ، ثم حكمت بمغايرتهما ، كان ذلك الحكم ضرورياً ، وهذا لا يمنع من وجود منكر لذلك الحكم ، لخفاء تصوره وعدم إلفه فيتوهم أن التمساح نوع من الحوت ، لأنه لم يشاهد من حيوانات البحر سوى الحوت .

كيفية إفادة النظر العلم .

بعد أن اتفق الجمهور على أن إفادة النظر العلم ضرورية اختلفوا فى كيفية الإفادة فقال فريق من أهل السنة : حصول العلم عقب النظر الصحيح على طريق جرى العادة من الله تعالى بمعنى[1] أنه متى تحقق النظر الصحيح خلق الله تعالى للناظر علما بالمطلوب بمقتضى عادته ، التى لم تتخلف ، لا وجوباً عليه ولو تخلفت العادة ولم يخلق الله علماً بالمطلوب لم يحصل علم عقب النظر فحصول العلم لازم عادى .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٥٨ — وأيضا شرح المقاصد لابن يعقوب نفس الصفحة وشرح المواقف جـ ١ ص ٢٤١

وهذا الفريق بعضه يقول : إن العلم المطلوب مع كونه مخلوقاً لله تعالى مكسوب للعبد ، فقدرة العبد مقارنة لخلق الله تعالى العلم .

وبعضه يقول لا كسب للعبد فيه ، وحصوله بمحض قدرة الفاعل المختار . والظاهر أن هذا الخلاف لفظى ، فالقائل بالكسب نظر إلى أن اكتساب السبب وهو النظر اكتساب للمسبب ، وهو النتيجة ؛ والنافى للكسب نظر إلى أن نفس المسبب مضطر إليه عادة .

وهذا الفريق بنى قوله باللزوم العادى على أن الله تعالى لا يجب عليه شيء وجميع الكائنات مستندة إليه تعالى بلا واسطة ، ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة ، بخلق بعضها عقب بعض كالإحراق عقب مماسة النار ، والرى بعد شرب الماء ، فليس للمماسة والشرب مدخل فى وجود الإحراق والرى ، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى ، وله أن يوجد المماسة بدون الإحراق ، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة .

وقال بعض أهل السنة : حصول العلم عقب النظر لازم عقلا من غير أن يكون النظر علة فيه ، والتلازم بينه وبين النظر مثل التلازم بين الجواهر والأعراض ، فكما أنه لا يمكن خلق الجواهر بدون الأعراض ، لا يمكن خلق النظر التام الصحيح بدون خلق العلم .

وقد صرح الإمام الغزالى بأن هذا مذهب أكثر الأصحاب ، والأول مذهب بعضهم . واستدل عليه بأن من علم أن العالم متغير ، وأن كل متغير حادث واستحضر معنى المقدمتين استحضاراً يقتضى العلم بدخول أفراد العالم الذى هو الأصغر تحت مفهوم الأوسط الذى هو المتغير ، ودخول أفراد الأوسط تحت مفهوم الأكبر استحال أن لا يعلم بالنتيجة ، التى هى كون العالم حادثاً وذلك أمر ضرورى .

وقالت المعتزلة حصول العلم بالمطلوب عقب النظر الصحيح لازم بطريق التولد[1]

---

(١) راجع شرح المواقف جـ ١ ص ٢٤٣ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٥٨

وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر ، كحركة اليد لحركة المفتاح ؛ والمراد بالفعل الواجب النظر على أى تفسير فسرته ، والمراد بالفعل الآخر العلم بالمطلوب ، فهم يقولون إن العبد أوجد بقدرته الحادثة النظر بلا واسطة ، والنظر أوجب للناظر علماً بالنتيجة .

ويبطل مذهب المعتزلة الدليل المقتضى أن جميع الأفعال لله تعالى ، فلا يستند منها شيء إلى غيره .

وقالت الحكماء إن النظر يعد الذهن لفيضان(١) العلم عليه من عند واهب الصور ، فإذا استعد الذهن وجب الفيض بالعلم عليه من واهب الصور ، وهو المسمى عندهم بالعقل الفياض ، الذى ارتسمت فيه صور الأشياء ، ويزعمون أنه هو المعبر عنه فى لسان الشرع باللوح المحفوظ .

المبحث الثالث فى شروط النظر

لا يمكن أن يحصل النظر مطلقاً صحيحاً كان أو فاسداً إلا إذا تحققت أمور تسمى بالشروط بحيث إذا انعدمت انعدم النظر .

وهى الحياة ، والعقل ، وعدم المنافى(٢) من نوم أو غفلة ، أو إغماء وما ماثلها ، وعدم الجزم بالمطلوب ، وعدم الجزم بنقيضه .

أما اشتراط الحياة والعقل وعدم المنافى فوجهه ظاهر ، إذ لا يتأتى تحقق النظر عند انتفاء واحد من هذه الشروط .

وأما اشتراط عدم الجزم بالمطلوب ، فلأنه لو كان مجزوماً به لامتنع طلبه فى حق الجازم لئلا يلزم تحصيل الحاصل وهو محال .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٤٦ وشرح المقاصد للسعد ص ٥٨ جـ ١ .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ١ ص ٢٤٨ وما بعدها .

وأما اشتراط عدم الجزم بنقيضه فلأن ذلك الجزم يمنع الناظر من الإقدام على المطلوب .

وإذا قال قائل إن الجزم بالمطلوب لو كان مانعاً من طلبه لما ساغ تعدد الأدلة على مطلوب واحد ، لأن الاستدلال الثانى والثالث مثلا طلب علم حصل بالدليل الأول ، فطلبه بهذه الأدلة يلزم عليه تحصيل الحاصل . قلنا له هذا صحيح إذا كان المقصود من الدليل الثانى والثالث طلب علم ذلك الشيء المعلوم بالدليل الأول .

أما إذا كان تعدد الأدلة لفائدة أخرى ترجع للمستدل كزيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة ، أو إلى المتعلم بأن يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الأدلة ، لأن ذلك المتعلم قد تتسع دائرة الوهم عليه فلا تضمحل إلا بكثرة الأدلة ، أو بأن يكون هذا الدليل يحصل يقينا بالنسبة لبعض المتعلمين ، ولا يحصل يقيناً للبعض الآخر ، لتفاوت أذهانهم ، والدليل الآخر بالعكس فلا محذور فى تعدد الأدلة .

ويشترط للنظر الصحيح زيادة عما تقدم أمران :

الأول : أن يكون واقعاً فى الدليل دون الشبهة ، مثال وقوعه فى الدليل النظر فى العالم من حيث إثباته للصانع ، ومثال وقوعه فى الشبهة النظر فى زيادة الصفة على الذات ، فإنه شبهة المعتزلة فى الدلالة على تركب القديم ، فإذا حصل النظر فى الشبهة لم يكن صحيحاً .

الثانى : أن يكون النظر فى الدليل من جهة دلالته على المطلوب .

وهذه الجهة هى الأمر الذى بواسطته ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول ، كحدوث العالم ، فإذا نظرنا فى العالم وحصلنا قضيتين ، إحداهما العالم حادث والأخرى كل حادث لابد له من صانع ، ورتبناهما لنتوصل بذلك إلى العلم بأن العالم لابد له من صانع ، فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين ، لأن ذلك اصطلاح المناطقة ، وثبوت الصانع هو المدلول ، وحدوث العالم الذى هو سبب احتياجه إلى الصانع هو جهة الدلالة

وإنما كان النظر فيه من جهة دلالته بخصوصها شرطاً ، لأن للعالم مثلا جهات كثيرة ، كصغره وكبره ، وطوله وقصره ، وارتفاعه وانحطاطه ، وتحيزه ، ولكنه بهذه الاعتبارات أجنبى عن المدلول الذى هو ثبوت الصانع .

لهذا وجب على الناظر أن يكون نظره فى الدليل من الجهة التى توصل إلى المطلوب دون سواها .

المبحث الرابع فى طريق ثبوت وجوب النظر فى معرفته تعالى

أجمعت الأمة الإسلامية على وجوب معرفة البارى سبحانه وتعالى واختلفت فى الطريق الموصل إليها . فقال علماء التصوف طريق معرفته تعالى رياضة النفس ، وتصفية الباطن ، والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة .

وقالت الأشاعرة والمعتزلة طريقها النظر وهو واجب باتفاقهما ، واختلفوا فى طريقه ، فقالت الأشاعرة طريقه السمع[١] ، وقالت المعتزلة طريقه العقل[٢] وسلك الأشاعرة لإثبات مُدّعاهم طريقين :

الأول : الاستدلال بظواهر الآيات والأحاديث قال تعالى ﴿ **قل انظروا ماذا فى السموات والأرض** ﴾ وقال تعالى: ﴿ **فانظر إلى آثار رحمة الله**[٣] **كيف يحى الأرض بعد موتها** ﴾ فهاتان الآيتان تضمنتا أمر الله تعالى لنا بالنظر فى المصنوعات وما اشتملت عليه لأجل معرفته ، والأمر للوجوب فيكون النظر واجباً .

ولما نزل قوله تعالى ﴿ **إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار**

(١) (٢) راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ٢٥١
(٣) سورة الروم الآية ٥٠ .

لآيات لأولى الألباب ﴾[١] قال ﷺ (ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها)[٢] ، وهذا وعيد من الرسول على ترك التفكر فيكون واجباً ، لأنه لا وعيد على ترك غير الواجب .

وهذا الدليل النقلى وحده لا يفيدنا المطلوب يقيناً ، أما الآيتان فلأنه يحتمل أن يكون الأمر فيهما للندب[٣] والدليل إذا تطرقه الاحتمال سقط به الاستدلال ، وأما قول الرسول فلأنه خبر آحاد ، وهو لا يفيد اليقين .

الطريق الثانى وهو معتمدهم قياس من الشكل الأول تركيبه هكذا :

النظر مقدور لا تحصل المعرفة الواجبة مطلقاً إلا به ، وكل مقدور لا يحصل الواجب المطلق إلا به واجب ، النتيجة النظر واجب .

وقبل التكلم على كون المقدمات ضرورية فتسلم ، أو نظرية فيقام عليها الدليل ، يجب بيان وشرح بعض كلمات اشتمل عليها الدليل..

أولاً قوله مقدور معناه أنه من الأفعال الاختيارية ، التى تتعلق بها القدرة ، وإنما قيد النظر الذى هو موضوع القضية الصغرى بكونه مقدوراً لأنه محكوم عليه بالوجوب ، ولا يحكم عليه بالوجوب إلا ما كان مقدورا للمكلف .

ثانياً قوله الواجبة مطلقاً ، معناه أن المعرفة واجب مطلق ، وهو ما ليس وجوبه مقيداً بحصول مقدمته ، فليس وجوبها مقيداً بحصول مقدمتها التى هى النظر ، ونظيرها الصلاة بالنسبة للطهارة ، فإن وجوبها غير مقيد بحصول الطهارة بخلاف

(١) سورة آل عمران الآية ١٩٠ .
(٢) الحديث رواه ابن مردويه وابن عبد الله حميد . مختصر تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٤٨ .
(٣) مثل آية ﴿ **يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه** ﴾ فالأمر بالكتابة ليس للوجوب . فإنه ليس بواجب أو مثل قوله تعالى ﴿ **خذوا زينتكم عند كل مسجد** ﴾ فإن أخذ الزينة عند الصلاة ليس بواجب

الواجب المقيد مثل الزكاة ، فإن وجوبها مقيد بملك النصاب ، والحج فإن وجوبه مقيد بالاستطاعة ، ومعروف أن الواجب المطلق يجب على المكلف تحصيل مقدمته ، والواجب المقيد لا يجب على المكلف تحصيل مقدمته .

إذا علمت هذا فاعلم أن الدليل قد اشتمل على مقدمتين : صغرى وهى : النظر مقدور لا تحصل المعرفة الواجبة مطلقاً إلا به ، وكبرى وهى كل ما لا يحصل الواجب المطلق إلا به واجب .

ثم أن الصغرى تضمنت ثلاثة مطالب **الأول** أن المعرفة لا طريق لها سوى النظر . **الثانى** إنها الواجبة . **الثالث** أنها واجب مطلق ، والكبرى تضمنت أمراً واحداً ، وهو أنه متى كان حصول الواجب المطلق متوقفاً على مقدمة فهى واجبة .

وهذه المطالب الأربعة نظرية ، فيجب إقامة الدليل على كل واحد منها ودفع الشكوك الواردة عليها وبذلك يتم الدليل .

المطلب الأول

دليله أن المعرفة ليست ضرورية فتكون نظرية ، وحينئذ تكون موقوفة على النظر وقد يقال إن حصر طريق المعرفة فى النظر غير صحيح ، لأنها قد تحصل بالإلهام الذى يوجد بعد التوجه التام ، وقال به حكماء الهند . وقد تحصل بالتعليم وقال به الملاحدة ، وقد تحصل بالرياضة وقال بذلك الصوفية[١] .

ويدفع هذا بأنه حيث كانت المعرفة من العلوم النظرية فلا يمكن التوصل إليها بدون نظر وهذا ضرورى .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٥٧ .

بيان ذلك أن معنى قول الملاحدة إن التعليم طريق إلى المعرفة ، هو أن المعلم يرشد إلى المقدمات ، وإلى أوجه الدلالة ، وإلى طريق دفع الشبه والشكوك .

فإذا حصل هذا عند المتعلم انتقل إلى النتيجة ، وغير خفى أن الانتقال إلى النتيجة بعد إدراك الدليل حصول عن نظر .

وقول حكماء الهند إن الإلهام طريق المعرفة لا يصح أن يؤخذ على إطلاقه ، بل يقيد بعلمنا إنه من الله تعالى ، ولا نعلم أنه من الله إلا بالنظر .

وقول الصوفية إن الرياضة كافية ممنوع فإنا نرى المبطلين من اليهود والنصارى يتريضون وتوصلهم هذه الرياضة إلى عقائد باطلة[١] فلابد حينئذ من طمأنينة النفس ، وذلك بالنظر .

على أنه لو سلم أن للمعرفة طريقاً غير النظر فحصر طريق المعرفة فيه[٢] باعتبار الأعم الأغلب الذى يراعى عند التشريع وإثبات الأحكام .

المطلب الثانى

وجوب المعرفة : والدليل عليه النص والإجماع ، أما النص فقوله تعالى ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾[٣] .

وأما الإجماع فقد نقل أن الأمة الإسلامية أجمعت على وجوب المعرفة .

وقد يناقش فى هذا المطلب ودليله أمور ثلاثة :

الأول (وهو متعلق بالمطلب) أن وجوب المعرفة وشغل ذمة المكلف بها يستدعى إيجاباً وطلباً من الشارع لها ، ومعلوم أن الإيجاب لا يحصل إلا إذا كان

---

(١) شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٥٨
(٢) أى فى النظر باعتبار الأعم الأغلب .
(٣) من سورة محمد آية ١٩ فهذا أمر ، والأمر للوجوب

ممكناً ، وإيجاب المعرفة مستحيل ، لأنه إذا حصل ، فإما أن يكون بالنسبة للعارف وفيه تحصيل الحاصل وهو محال ، وإما أن يكون بالنسبة للجاهل ، وفيه تكليف الغافل ، لأن الجاهل بالشيء غافل عنه ، وهو محال أيضا وحيث كان الإيجاب مؤديا إلى محال فهو محال ، فوجوب المعرفة ممنوع .

والثانى سلمنا إمكان الإيجاب لكن لا يلزم من الإمكان الوقوع والحصول ، بل نقول لم يقع لأن سند الوقوع هو النص المتقدم والإجماع ، وكلاهما لا يصلح دليلا ، أما النص فلأنه ظنى الدلالة ، لاحتمال أن يكون الأمر فيه للندب ، فلم يفد الوجوب يقيناً ، وأما الإجماع فقد نقل بطريق الآحاد فهو ظنى فلا يفيد المطلوب يقيناً .

والثالث قولكم إن الإجماع انعقد على وجوب المعرفة معارض بأن الإجماع انعقد على الاكتفاء بالتقليد ، فقد كان السلف الصالح وهم المؤسسون لهذا الدين ، يكتفون ممن يريد الدخول فى الإسلام بالإقرار بالشهادتين ، والانقياد لما يتطلبه الدين ولا يكلفونهم الاستدلال ، وما ذاك إلا لأنهم يرون أن المعرفة الحاصلة بالدليل لا تجب ، وحيث إن الإجماع الذى استندتم إليه عورض بإجماع آخر فلا يصلح للاستدلال .

ويجاب عن الأول باختيار الشق الثانى ، وهو أن الإيجاب بالنسبة للجاهل ولا يلزم المحال وهو تكليف الغافل لأن الغافل هو من لم يبلغه الخطاب ، أو من بلغه ولم يفهمه ، والجاهل من لم يكن عالما بما كلف بمعرفته ، ففرق بينهما .

وعن الثانى بأن الإجماع على وجوب المعرفة نقله جمع من الخلف عن جمع من السلف ، وهذا الجمع يحيل العقل تواطؤهم على الكذب ، أما النص فلا يصح الاستناد إليه وحده للاحتمال السابق .

وعن الثالث بالمنع ، بل كان السلف يعلم من هؤلاء الذين دخلوا الإسلام واكتفى منهم بالإقرار بالشهادتين ، أنهم يعلمون الأدلة إجمالا ، غاية ما فى الباب أن عباراتهم قصرت عن تأدية المطلوب على الوجه المعروف .

ويشير إلى أنهم كانوا عارفين بالأدلة الإجمالية قوله تعالى ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾[1] وقول الأعرابى البعرة تدل على البعير ، وأثر الأقدام يدل على المسير ، أفسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، وأبحر ذات أمواج ، ألا تدل على اللطيف الخبير .

وقد قال علماء التوحيد إن معرفة الله تعالى بدليل إجمالى يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين على كل مكلف .

ومعرفته بالدليل التفصيلى الذى يتمكن معه من إزاحة الشبه وإلزام المنكرين وإرشاد المسترشدين فرض كفاية ، لابد أن يقوم به البعض .

المطلب الثالث

حاصله أن المعرفة واجب مطلق ، دليله أن مفهوم الواجب المطلق يصدق عليه ، وهو ما ليس وجوبه مقيداً بحصول مقدمته ، بمعنى أن الشارع يوجب المعرفة مثلا على الإنسان وإن لم يكن النظر حاصلاً ، وإن كان لا يمكن تحقق المعرفة فى الخارج إلا إذا تحقق النظر .

وقد يمتنع قولهم : إن المعرفة واجب مطلق بأن يقال إنها واجب مقيد لأن وجوبها مقيد بوجود الشك ، أو عدم العلم بالمطلوب ، لأنه إذا لم يحصل جهل بالمطلوب أو تردد فيه ، بل كان معلوماً استحال التكليف به ، لأنه تحصيل الحاصل ، وهو محال .

ويجاب بأن معنى كونها واجباً أى بالنسبة إلى تلك المقدمة ، التى هى النظر ، وهذا لا ينافى أنها واجب مقيد بالنسبة إلى الشك ، أو عدم العلم ، ألا ترى أن الصوم واجب مطلق بالنسبة إلى النية ، وواجب مقيد بالنسبة إلى الإقامة ،

---

(١) سورة العنكبوت الآية ٦١ . وراجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٥٧ .

وكذلك الحج فهو واجب مطلق بالنسبة[1] إلى الإحرام ، وواجب مقيد بالنسبة إلى الإستطاعة ، ومن هذه الأمثلة تعلم أن مقدمة الواجب المطلق يجب على المكلف تحصيلها ، ومقدمة الواجب المقيد لا يجب تحصيلها[2] .

المطلب الرابع

هو ما تضمنته القضية الكبرى ، وهو أنه متى كان حصول الواجب المطلق متوقفاً على حصول مقدمة ، وعلى تحققها ، فالمقدمة واجبة حتماً .

الدليل على كون تلك المقدمة واجبة أنها إذا لم تكن واجبة لكانت جائزة الترك ، ففى حالة الترك لا يخلو حال الواجب المتوقف حصوله على تحقيقها ، إما أن يبقى وجوبه ، وإما لا ، فإن بقى وجوبه والفرض أنه لا يمكن فعله مع تركها لزم التكليف بالمحال فى حالة تركها ، وإذا لم يبق وجوبه لم يكن واجباً مطلقاً وهو خلاف المفروض .

ويمكن أن ينازع فى ذلك المدعى بأن يقال لا يلزم من إيجاب المترتب على شىء إيجاب ذلك الشىء ، فإن السيد إذا قال لعبده أوجبت عليك[3] بناء البيت لا يستلزم هذا إيجاب إحضار مقدمات البناء ، وهذا ظاهر فى خطاب المخلوقات مع بعضهم ، وخطاب الخالق وارد على حسب ما يتفاهم الناس مع بعضهم فيكون مثله .

والجواب أن المعرفة المأمور بها ليس فى وسع العبد تحصيلها لأنها كيفية ، وليست فعلا ، ومعروف أن المأمور به إذا لم يكن فى وسع العبد إلا مباشرة أسباب حصوله كان إيجابه إيجاباً لمباشرة السبب[4] قطعاً ، ونظيره الأمر بالقتل ، فإنه

---

(١) هذا السطر ساقط من الأصل ، وأضافه المحقق ليستقيم الكلام من أول قوله (وبالنسبة إلى الخ إلى قوله إلى الإحرام .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ١ ص ٢٥٨ .

(٣) راجع شرح المواقف جـ ١ ص ٢٦١ .

(٤) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٦٦ طبعة بيروت

إزهاق الروح ، وليس مقدوراً للمكلف ، والمقدور له حز الرقبة ، فيكون الأمر بالقتل أمراً بسببه الذى هو حز الرقبة .

قال فى شرح المقاصد لابن يعقوب : إن وجوب النظر لما كان عندنا شرعياً وكفانا فى إثباته بعض الأدلة الشرعية ، ومن أقواها الإجماع فهو كاف فيه ، ودلالته قطعية ، على أن لنا حيث كان شرعياً أن نثبته بالدليل الظنى كالإجماع الظنى وظواهر النصوص كقوله تعالى ﴿ قل انظروا ماذا فى السموات والأرض ﴾ وقوله ﴿ فانظروا إلى آثار رحمة الله ﴾ اهـ وبذلك نستغنى عن الدليل السابق .

دليل المعتزلة

استدل المعتزلة على دعواهم أن وجوب النظر عقلى بقياس استثنائى تركيبه هكذا :

لو كان النظر واجباً بالشرع لعجز الرسل عن إلزام المكلفين بالشرائع ، لكن عجز الرسل باطل ، فما أدى إليه وهو وجوب النظر بالشرع باطل ، وإذا بطل هذا كان ثبوته بالعقل لعدم وجود قول ثالث وهو المطلوب .

الدليل على بطلان التالى الإجماع القائم على أن كل رسول أدى الرسالة على الوجه الأكمل وأفحم المرسل إليهم بالحجة البالغة .

والدليل على الملازمة أن وجوب النظر لو كان بالشرع . وقال الرسول للمكلف انظر إلى الآيات لتعلم صدقى لكان للمكلف أن يقول له قولك (انظر) إما أن يوجب عَلَىَّ الامتثال ، وإما أن لا يوجب ، فإن قلت لا يوجب الامتثال كنت فى حل من تركه ، وكفيتنى مئونة الجواب ، لأنك تقول لى لا يلزمك اتباع أمرى ، وإن قلت يجب امتثاله لا أسلم لك قولك هذا ، لأنى لا أنظر بمقتضى اعترافك لى ما لم يجب عَلَىَّ النظر ، ولا يجب عَلَىَّ النظر إلا إذا ثبت الشرع لأنك تقول : وجوب النظر بالشرع ، ولا يثبت الشرع إلا إذا نظرت ، لأن ثبوته بالنظر ، وإلا لما طلبت منى أن أنظر .

فقد توقف حصول النظر[١] على وجوبه ، وتوقف وجوبه على ثبوت الشرع وتوقف ثبوت الشرع على حصول النظر .

وهذا يؤدى إلى توقف حصول النظر على حصول النظر وهو دور ، لأن فيه توقف الشىء على نفسه وهو محال .

فما أدى إليه وهو وجوب النظر بالشرع محال ، وإذا استحال هذا ثبت وجوبه بالعقل لأنه لا ثالث .

ويجاب بعدم صحة هذا الدليل ، لأن فيه غلطاً لم يتنبه له المستدل .

بيانه أن صحة إلزام الرسل للمكلف بالنظر تتوقف على وجوبه فى نفس الأمر ووجوبه على هذا الوجه يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الأمر ، لا على علم المكلف بالوجوب والثبوت .

والمتوقف على حصول النظر هو علم المكلف بالوجوب والثبوت ، وإذا علم هذا نقول للمستدل : إن أردت بقولك فى دليلك وجوب النظر موقوف على ثبوت الشرع ، وثبوت الشرع موقوف على حصول النظر ، أى وجوب النظر وثبوت الشرع فى نفس الأمر منعنا توقفهما على حصول النظر ، لأن كلا من الوجوب والثبوت يتحقق ، وجد نظر[٢] أو لم يوجد ، وإن أردت العلم بهما[٣] فلا يصح قولك لا أنظر ما لم يجب ، لأن صحة الإلزام بالنظر موقوفة على الوجوب والثبوت فى نفس الأمر ، لا على العلم بهما ، وإن أردت بوجوب النظر ثبوته وتحققه فى نفس الأمر . وثبوت الشرع العلم به ، لا نسلم لك توقف تحقق الوجوب على العلم بثبوت الشرع ، بل يتحقق الوجوب ولو لم يحصل علم بثبوت الشرع ، وإن أردت بوجوب النظر العلم به ، وبثبوت الشرع تحققه ، لا يصح قولك لا أنظر ما لم يجب للدليل المتقدم .

---

(١) أى توقف ثبوته وتحققه فى الخارج على كونه واجباً ، وتوقف وجوبه على ثبوت الشرع وتحققه ، وتوقف ثبوت الشرع على حصول النظر ، وهذا دور لأنه قد توقف حصول النظر على حصول النظر

(٢) بمعنى أن يكون الشىء ثابتا فى نفس الأمر ومتحققاً ، سواء نظر العبد أو لم ينظر ، مثل جاذبية الأرض . فهى ثابتة ومتحققة فى نفس الأمر سواء نظر العبد وعلم أو لم ينظر .

(٣) أى العلم بوجوب النظر وثبوت الشرع .

وبناء على هذا البيان يتضح لك أن هذا الدليل لا يصلح لإثبات مدعى المعتزلة . وثمرة هذا الخلاف تظهر بالنسبة لأهل الفترة ، فعلى رأى الأشاعرة ليسوا مكلفين بالنظر ، وعلى رأى المعتزلة يجب عليهم النظر والمقصر منهم غير ناج .

المبحث الخامس فى أن النظر هل هو أول واجب

اختلف علماء الكلام فى تعيين أول واجب على المكلف ، فذهب الأكثرون ومنهم الإمام أبو الحسن الأشعرى إلى أنه معرفة البارى سبحانه وتعالى ، وذهب جمهور المعتزلة والأستاذ أبو اسحق[١] الأسفرائينى إلى أنه النظر فى المعرفة .

وذهب القاضى أبو بكر الباقلانى وإمام الحرمين إلى أنه القصد إلى النظر .

استدل للأكثر[٢] بأن المعرفة مطلوبة لذاتها لا للتوسل بها إلى غيرها ، وأنها أصل المقاصد الشرعية وآكدها ، وما كان بهذه المثابة فهو أحق بأن يكون أول الواجبات .

أما كونها مطلوبة لذاتها لا للتوسل بها إلى غيرها ، فلأن شأن الوسيلة أنه إذا حصل المتوسل إليه بدونها استغنى عنها ، والمعرفة[٣] لا يستغنى عنها بحال .

وأما كونها أصل المقاصد الشرعية فلأن جميع المقاصد والواجبات من نطق بالشهادة وصلاة وصوم ، لا يعتبر صحيحاً فى نظر الشارع إلا بعد حصول المعرفة والتصديق القلبى ، وأما كونها آكد الواجبات فلأن وجوبها وجوب أصول[٤] ، بحيث إذا انعدمت انعدم الإيمان ، بخلاف غيرها من الواجبات فإن انعدامه لا يضيع الإيمان .

---

(١) راجع شرح المواقف جـ ١ ص ٢٧٦

(٢) وهم العلماء الذين يقولون إن معرفة الله تعالى أول واجب على المكلف .

(٣) يقصد معرفة الله تعالى ، وأنه الخالق المدبر لكل شىء .

(٤) وجوب أصول ، أى واجب اعتقاد ، فلا يصح انعدامها ، لأنه إذا انعدمت معرفة الله تعالى انعدم الإيمان .

واستدل للقول الثانى بأنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة إلا بعد حصول النظر فهو سابق عليها ، وهو واجب بالاتفاق ، فليكن أول الواجبات ، حيث كان طريق المعرفة .

واستدل للقول الثالث بأن النظر فعل اختيارى ، مسبوق بالقصد المتقدم على جميع أجزائه ، فكان النظر موقوفاً عليه ، فيكون واجباً قبله .

وأنت إذا أمعنت النظر فى تلك الأدلة ظهر لك أن هذا الخلاف لفظى ، فإنه يؤخذ من دليل الأكثر أنه لوحظ فى الدعوى الواجب المقصود بالذات ، الذى ليس وسيلة إلى غيره ، ولا نزاع فى أن المعرفة[1] واجب ومقصود بذاته .

ويؤخذ من دليل القول الثانى والثالث أن الملحوظ فى الدعوى مطلق ما يجب تحصيله أولاً وإن كان وسيلة إلى غيره .

وهذا لا يصدق على المعرفة غير أن صاحب القول الثانى لاحظ الوسيلة التى تباشر المقصود بالذات[2] فحكم بأنه النظر ، وصاحب القول الثالث لاحظ أول وسيلة يسلكها طالب المعرفة ، فحكم بأنه القصد إلى النظر .

وهو[3] مقدور باعتبار سببه ، وهو إزالة الشواغل عن المقصود ، لأن قدرة العبد تتعلق بها .

ومتى أزيلت الشواغل التى من جملتها إزالة كراهية القصد حصلت الرغبة فيه فيحصل عادة .

---

(١) أى معرفة الله تعالى وأنه الخالق لكل شىء .

(٢) المقصود بالذات هو معرفة الله تعالى ، والإيمان بوجوده ، وأنه المؤثر والخالق لكل شىء والنظر وسيلة قريبة لذلك .

(٣) أى القصد إلى النظر والاتجاه إليه مقدور للعبد باعتبار سببه .

المبحث السادس فى انقسام النظر إلى موصل للتصور وإلى موصل للتصديق

هذا المبحث قد تكفل ببيانه على أكمل وجه علماء المنطق فى الكتب الخاصة به .

ولما كان الناظر فى علم التوحيد ومباحثه لا يستغنى عنه ، مست الحاجة إلى الإلمام به إجمالاً لذلك نقول :

تقدم لك فى المبحث الأول أن حقيقة النظر مجموع حركتين ، وأن الحركة الأولى تحصل بها المادة ، والحركة الثانية تحصل بها الصورة وحينئذ فكمال النظر يتحقق بحصول الصورة المؤدية إلى المطلوب بذاتها بدون احتياج إلى أمر آخر .

هذا المؤدى إلى المطلوب إما تصورىٌّ إن كان المطلوب[1] تصوراً ، وإما تصديقى إن كان المطلوب تصديقياً .

فإن كان الأول فهو المعرِّف ، وإن كان الثانى فهو الدليل .

المعـرِّف

هو ما تستلزم معرفته[2] معرفة المعرَّف ، وقد اصطلح علماء المنطق على تقسيم المعرِّف إلى حدٍّ وإلى رسم ، وعلى تقسيم كل منهما إلى تام وإلى ناقص فتكون أقسامه أربعة :

وإنما انحصر فيها لأنه لما كان معرِّفا لغيره ، وجب أن يشتمل على مميز يحصل به معرفة المطلوب ، لأن معرفة أى شىء لا تحصل إلا إذا تميز عند العقل عما عداه ، حتى لا يدخل فيه ما ليس منه ، ولا يخرج عنه ما هو منه .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ٢ .

(٢) راجع القطب على الشمسية ص ٧٨ وما بعدها وكتاب المرشد السليم فى المنطق ص ٧٩ .

وذلك المميز إما أن يكون داخلاً فى ذات الشىء المطلوب تصوره ، لكونه من أجزائه الحقيقية كالناطق بالنسبة[1] للإنسان ، وهو ما يسمى فى اصطلاح القوم بالذاتى ، وإما أن يكون خارجاً عن حقيقة الشىء المطلوب تصوره ، كالضاحك بالنسبة للإنسان ، وهو ما يسمى فى اصطلاحهم بالعرضى .

هذا المميز إن ذكر ، مع الجنس القريب (وهو الذى لا جنس تحته) باعتبار الحقيقة المعرفة سمى معرِّفا تامًا ، ويقال له حد[2] تام إن كان المميز ذاتياً ، كقولك فى تعريف الإنسان : حيوان ناطق ، ويقال له رسم تام إن كان المميز عرضياً ، كقولك فى تعريف الإنسان : حيوان ضاحك ، وإن ذكر وحده أو مع الجنس البعيد ، أو العرض العام ، سمى معرفاً ناقصاً لعدم اشتماله على الذاتى المشترك ، وهو الجنس القريب ، ويسمى حداً ناقصاً إن كان بالفصل فقط كالناطق أو به مع الجنس البعيد أو العرض العام ، ويسمى رسماً ناقصاً إن كان بالخاصة فقط ، كالضاحك ، أو بها مع الجنس البعيد أو مع العرض العام .

ولابد فى المعرِّف من أن يكون أجلى[3] وأوضح من المعرَّف وأن يساويه فى العموم والخصوص ، وأن لا يشتمل على مشترك أو مجاز بدون قرينة ظاهرة .

الدليل

الكلام فى الدليل ينحصر فى أربعة مباحث :

الأول فى بيان مفهومه ، الثانى فى بيان أقسامه ، الثالث فى بيان مواده ، الرابع فى بيان ما يفيد اليقين منه وما لا يفيده .

---

(١) راجع كتاب المرشد السليم فى المنطق ص ٨٣ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ٦ وما بعدها والمرشد السليم فى المنطق ص ٨٣ الطبعة السابقة .

(٣) راجع كتب المنطق ، ومنها القطب على الشمسية ، والمرشد السليم فى المنطق ليزداد الكلام وضوحاً ، ويزداد الطالب والقارىء علماً .

المبحث الأول فى بيان مفهومه

الدليل هو ما يلزم من التصديق به التصديق بالنسبة المطلوبة إيجاباً أو سلباً ، وهذا التعريف واضح لا يحتاج إلى شرح ، سوى بيان المراد من اللزوم والتصديق ، **فاللزوم عدم الانفكاك** بمعنى أنه متى حصل عند المستدل علم وتصديق بالنسبة التى اشتمل عليها الدليل حصل عنده علم بالنسبة المطلوبة ، وهذا اللزوم يشمل البين وغير البين ، فيشمل الكامل وغيره ، والتصديق يشمل اليقينى والظنى ، وبهذا يكون التعريف شاملا لجميع أنواع الدليل من المفيد لليقين وغيره .

المبحث الثانى فى أقسامه

ينحصر الدليل فى ثلاثة أمور : القياس ، والاستقراء ، والتمثيل .

ووجه الحصر فى هذه الثلاثة أنه لابد من مناسبة بين الدليل والمطلوب ، وبذلك يتأتى الانتقال من علم الدليل إلى علم المدلول .

هذه المناسبة إما أن تكون باشتمال الدليل على المطلوب ، وإما أن[1] تكون باشتمال المطلوب على الدليل ، وإما أن تكون باشتمال أمر ثالث على الدليل والمطلوب .

الأول القياس ومثاله العالم متغير ، وكل متغير حادث (إذن) العالم حادث[2]

فالمطلوب أو النتيجة العالم حادث ، هذا المطلوب موجود فى مقدمتى الدليل مفرقاً .

الثانى الاستقراء مثال المطلوب فيه كل امرأة تحيض فأقل حيضها يوم وليلة

---

(١) راجع المرشد السليم فى المنطق ص ١٤١ الطبعة السابعة .

(٢) هذه النتيجة ليست فى الأصل . زادها المحقق ليستقيم الكلام

وأكثره خمسة عشر يوماً فهذا المطلوب اشتمل على الدليل وهو الجزئيات وأفراد النساء التى تتبعها المجتهد حتى حصل عنده الظن بذلك المطلوب .

الثالث التمثيل كقياس النبيذ على الخمر[1] بعلة الإسكار ، فإن المطلوب وهو حكم الشرع يستفاد من الدليل وهو حكم الأصل ، وقد اندرج كل من الأصل والفرع تحت أمر آخر جامع لهما وهو العلة .

القياس

قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر .

(**مثال أول**) الله يجب افتقار العالم إليه ، وكل من وجب افتقار العالم إليه واجب الوجود ، القول الآخر أو النتيجة : الله واجب الوجود .

(**مثال ثان**) كلما كان العالم حادثاً فلابد له من محدث ، لكنه حادث . القول الآخر أو النتيجة : العالم لابد له من محدث .

(**مثال ثالث**) العالم إما حادث وإما قديم ، لكنه ليس بقديم النتيجة ، أو القول الآخر : العالم حادث .

أقسام القياس باعتبار صورته

ينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى اقترانى واستثنائى ، **فالاقترانى** هو ما لم تذكر فيه النتيجة بمادتها وهيئتها كالمثال الأول والاستثنائى ما ذكرت فيه النتيجة أو نقيضها بالفعل[2] وينقسم إلى اتصالى وانفصالى . فالاتصالى ما تركب من شرطية متصلة (وهى الكبرى) ومن استثنائية (وهى الصغرى) كالمثال الثانى ،

---

(١) حيث قاس النبيذ على الخمر فى الحرمة بعلة الإسكار فألحق الفرع وهو النبيذ بالأصل وهو الخمر فى الحكم .

(٢) المثال الثالث راجع شرح القطب على الشمسية ص ١٤٠ طبع عيسى الحلبى . وكتابنا المرشد السليم فى المنطق ص ١٤٥ وما بعدها .

والانفصالى ما تركب من شرطية منفصلة (وهى الكبرى)، ومن استثنائية (وهى الصغرى) كالمثال الثالث ، ولكل واحد من هذه الأصناف الثلاثة ضروب منتجة بشروط مخصوصة تكفل ببيانها على أكمل وجه علماء المنطق .[1]

أقسام القياس باعتبار مادته

ينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى برهان ، وخطابة ، وشعر ، وجدل ، وسفسطة ، **أما البرهان** فهو قياس تركب من مقدمات يقينية ضرورية كالأمور الستة التى تقدم بيانها فى مبحث التصديق ، أو نظرية ترجع إليها .

أما الخطابة فهى قياس تركب من قضايا صادرة من شخص معتقَد فيه أو من مقدمات مظنونة كلا أو بعضاً ، **وأما الشعر** فهو قياس تركب من قضايا تنبسط منها النفس أو تنقبض . **وأما الجدل** فهو قياس تألف من مقدمات مشهورة ، **وأما السفسطة** فهى قياس مؤلف من مقدمات وهمية كاذبة .

الاستقراء

ينقسم الاستقراء إلى قسمين : تام وناقص ، **أما التام** ويقال له (قياس مقسم) فهو تتبع جميع الجزئيات ليحكم بحكمها على الكلى الشامل لتلك الجزئيات كما إذا تتبعنا جزئيات العالم فوجدنا الحدوث لازماً لجميعها[2] سواء كانت أعراضاً أو أجراماً فحكمنا بالحدوث على العالم الذى هو كلى لأفراده فقلنا العالم حادث ، **وأما الناقص** فهو تتبع بعض الجزئيات بحيث يحصل معه ظن

---

(١) راجع فى ذلك القطب على الشمسية فى باب القياس ، وكذلك كتاب المرشد السليم فى المنطق .

(٢) هذا المثال فى نظرى غير سليم ، لأن تتبع جزئيات العالم كله مستحيل ، والأولى أن يمثل للاستقراء التام بأشهر السنة ، فكل شهر منها لا يزيد عن ٣١ يوماً ، أو عن عدد أيام الأسبوع ، وأن كل يوم ٢٤ ساعة وهكذا .

بعموم الحكم لجميع أفراد الكلى مثاله : تقدير أقل الحيض بيوم وليلة وأكثره بخمسة عشر يوماً لجميع النساء ، فإن المجتهد استند فيه إلى الاستقراء الناقص لأنه لم يتتبع جميع نساء العالم .

التمثيل

هو بيان مساواة أمر لآخر فى علة حكمه ليثبت مساواتهما فى الحكم وينقسم إلى قطعى وظنى ، **فالقطعى** ما حصل الجزم فيه بعلية الجامع وبعدم كون خصوصية الأصل شرطاً وبعدم كون خصوصية الفرع مانعاً ، مثاله قياس الإنسان على البيت فى الاحتياج إلى المؤثر بعلة الأمكان ، **والظنى** هو ما لم نجزم فيه بما ذكر كقياس النبيذ على الخمر فى التحريم بعلة الإسكار .

ولما كان الوقوف على تحقق هذه الأمور الثلاثة(1) متعسراً اقتصر القوم على القسم الظنى ، وقالوا إن التمثيل ظنى ، وعرفوه بالتعريف المذكور للتمثيل .

هذا البيان والتقسيم للدليل بناء على **اصطلاح المناطقة** من أن الدليل هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب . **أما على اصطلاح المتكلمين** فالدليل يقال على الأمر الذى يمكن التأمل فيه لاستخراج المقدمات الموصلة للمطلوب ، وعلى هذا عرفوه بأنه : هو الأمر الذى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم ، سواء كان قطعياً كالعالم ، يتوصل به من جهة حدوثه إلى ثبوت الصانع ، أو ظنياً كالغيم الرطب يتوصل به إلى حصول المطر .

وأكثر علماء التوحيد يقصر الدليل على ما يؤدى النظر فيه إلى الحكم الجازم كالمثال الأول ، وحينئذ يسمى ما يؤدى النظر فيه إلى الظن أمارة كالمثال الثانى .

(1) وهى الجزم بعلية الجامع ، وعدم خصوصية الأصل ، وعدم خصوصية الفرع .

تتمة

تعريف الاستقراء بالتعريف المتقدم ذكره ، وكذلك تعريف التمثيل هو المشهور فى كلام القوم ، ولكن حيث كان كل منهما قسما من الدليل ، فالأولى أن يعرف الاستقراء بأنه هو المؤلف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لإثبات الحكم على(1) الكلى ، ويعرف التمثيل بأنه ، معلومات تصديقية تفيد إثبات حكم فى جزئى لثبوته فى الآخر ، لأجل معنى مشترك بينهما يؤثر فى ذلك الحكم . ويمتاز كل منهما عن القياس بأن النتيجة فيهما ليست لازمة للمقدمات(2) كما فى القياس ، ويكون شمول الدليل لهما باعتبار أحد معنييه ، وهو الموصل للتصديق . أما باعتبار المعنى الآخر المذكور فى مفهوم الدليل فلا يشملهما .

المبحث الثالث فى مواد الدليل

مواد الدليل هى القضايا التى يتركب منها ، وهى إما عقلية بأن تكون مأخوذة من العقل من غير افتقار إلى السماع ، كقولنا العالم متغير ، وكل متغير حادث ، وإما نقلية ، بأن يكون للسماع فيها مدخل ، وذلك بأن يكون كل من مقدمتى الدليل موقوفاً على النقل أو إحداهما موقوفة على النقل .

مثال الأول : الحج واجب ، وكل واجب فتاركه يستحق العقوبة .

ومثال الثانى : الوضوء عمل ، وكل عمل فصحته شرعاً بموافقته للوارد ، فإن كانت القضايا جميعها عقلية قيل للدليل عقلى ، وإلا فنقلى ، وهذا التقسيم إذا أريد بالدليل المقدمات المرتبة أما إذا أريد مأخذها كالعالم لإثبات الصانع ، والكتاب والسنة والإجماع لإثبات الأحكام ، فالتقسيم لا يسلك به ذلك الطريق ، بل يقال

(1) ارجع إلى تعريف الاستقراء فى كتاب المرشد السليم فى المنطق ص ١٩١

(2) بل النتيجة فى الاستقراء والتمثيل ظنية . راجع القطب على الشمسية ص ١٣٩ . والمرشد السليم فى المنطق ص ١٤٣ ، ص ١٩٦

في التقسيم إلى عقلي ونقلي ، إن استلزام الدليل للمطلوب إن كان بحكم العقل فالدليل عقلي ، وإن لم يكن بحكم العقل فالدليل نقلي .

الدليل النقلي

هو دليل صح نقله عمن عُرِف صدقه عقلا ، وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

المبحث الرابع

في بيان ما يفيد اليقين من الأدلة وما لا يفيده .

الذي يفيد اليقين من **الدليل العقلي** هو البرهان والاستقراء التام والقسم الأول من التمثيل على فرض تحققه .

وأما النقلي فإن كان خبر آحاد فلا نزاع في أنه لا يفيد اليقين أصلا ، وإن كان متواتراً فقد اتفق علماء الكلام على أنه يفيد الظن ، واختلفوا في إفادته اليقين . **فقالت المعتزلة وجمهور الأشاعرة** إنه لا يفيد اليقين لأن إفادة اليقين متوقفة على أمرين :

الأول علمنا وجزمنا بالمعاني[1] الحقيقية التي وضعت لها الألفاظ المنقولة عن النبي ﷺ .

والثاني علمنا وجزمنا بأن تلك المعاني مرادة .

والجزم بكل منهما منتف .

أما الأول وهو العلم بالمعاني التي وضعت لها الألفاظ فلأنه يثبت بأمور ثلاثة : **الأول** نقل اللغة ، وبه يتعين مدلول جوهر اللفظ لغة .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ٥١ وما بعدها .

الثاني نقل النحو ، وبه يتحقق مدلول الهيئة التركيبية من مبتدأ مع خبر وفعل مع فاعل .

الثالث نقل الصرف وبه يعرف مدلول هيئة المفرد .

والأصول التي استمدت منها هذه العلوم الثلاثة نقلت بطريق الآحاد ، لأن مجمل تلك الأصول أشعار العرب . وأمثالهم ، وأقوالهم ، التي يرويها عنهم الآحاد من الناس كالأصمعي والخليل وسيبويه .

وما ثبت بطريق الآحاد ظني ، فلا يمكن الجزم بالمعاني الحقيقية التي وضعت لها الألفاظ .

وأما الثاني وهو علمنا بأن ذلك المعنى الذي وضع له اللفظ هو المراد ، دون سواه ، بسبب ارتفاع الموانع من إرادته ، فلأن الجزم به يتوقف على أمور :

أولا جزمنا بأن اللفظ لم ينقل من[1] مدلوله الأصلي إلى مدلول آخر يطلق عليه عرفاً .

لأنه إذا لم يحصل جزم بعدم النقل فلا خفاء في عدم اليقين بالمراد .

ثانياً جزمنا بأن اللفظ ليس مشتركاً بين معان ، لأنه إذا انتفى ذلك الجزم جاز أن يراد بذلك اللفظ معنى من معانيه المشترك فيها ، غير الذي أريد الاستدلال عليه .

ثالثاً الجزم بعدم ثبوت معنى مجازي لذلك اللفظ الوارد ، لأنه على تقدير التجوز يجوز أن يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر إلى أذهاننا .

رابعاً الجزم بأنه لا إضمار في الكلام المنقول ، إذ لو كان فيه إضمار وحذف تغير معناه .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ٥٣ .

خامساً الجزم بعدم التخصيص ، لأنه على فرض التخصيص وقصر اللفظ على بعض الأفراد المتناولة له ، يكون المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه .

سادساً الجزم بعدم التقديم والتأخير فى التركيب ، لأنه على ذلك الاعتبار يتغير المعنى .

وغير خفى أن الجزم بانتفاء هذه الأمور المذكورة غير متأت ، لجواز حصول كل واحد من هذه المذكورات فى الكلام بحسب نفس الأمر ، غاية ما يمكن الظن بانتفائها

ويجب أيضا فى تحقيق كون ذلك المعنى مراداً للمتكلم الجزم بعدم وجود دليل عقلى يدل على نقيض ما دل عليه النقل ، لأنه لو وجد دليل(١) عقلى لقدم على النقل قطعاً ، لكن عدم وجود دليل عقلى معارض غير متوفر ، فإن غاية ما يصل إليه الإنسان عدم الاطلاع على دليل عقلى معارض ، وهو لا يفيد الجزم بعدم الوجود .

وإذا علم أن دلالة الدليل النقلى على مدلوله يتوقف على تلك الأمور المتقدمة ، وهى ظنية ، فتكون دلالته ظنية ، لأن الفرع لا يزيد على الأصل فى القوة .

وإذا كانت دلالته ظنية فلا يفيد اليقين بمدلوله(٢) .

وأنت إذا أمعنت النظر فى ذلك البيان السابق وجدت أن الذى دعا المعتزلة ، وجمهور الأشاعرة ، إلى القول بعدم إفادة الدليل النقلى اليقين ، هو أن المقتضى لإفادته اليقين غير حاصل ، ذلك المقتضى هو الجزم بالمعانى الحقيقية التى وضعت لها الألفاظ ، والجزم بأنها مرادة ، والجزم بعدم المعارض العقلى ، وحينئذ فهم لا ينازعون فى إفادته اليقين إذا حصلت هذه الأمور الثلاثة .

وعلى ذلك يقال لا يصح أخذ الدعوى كلية ، فإن من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كوضع السماء والأرض لمدلولهما ، وكأكثر قواعد النحو والصرف ،

(١) هذه الكلمة (دليل) ليست موجودة فى الأصل ، وأضافها المحقق لتستقيم العبارة .
(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٩٤ وما بعدها ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ٥٦ وما بعدها .

مثل كون المبتدأ مرفوعاً ، وأن تركيبه مع الخبر يكون على هيئة كذا كقولك : العالم حادث ، وتركيب الفعل مع الفاعل يكون على هيئة كذا مثل : خلق الله العالم ، ومثل كون هيئة فَعَلَ للماضى ، وهيئة يَفْعَل للمضارع .

ومعلوم أيضا أن المعانى المستعملة فيها الآن هى التى كانت مستعملة فيها فى زمن الرسول ، فإذا انضم إلى ذلك قرائن مشاهدة كما للحاضرين فى صحبة النبى ﷺ ، أو متواترة كما للغائبين ، تحقق العلم بالوضع والإرادة ، وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة ، وحينئذ يفيد الدليل النقلى اليقين(١) .

وذلك كما فى النصوص الواردة فى إيجاب الصلاة والزكاة ، وفى التوحيد والبعث ، قال تعالى ﴿ **أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة** ﴾(٢) وقال تعالى ﴿ **قل هو الله أحد** ﴾ ﴿ **فاعلم أنه لا إله إلا الله** ﴾(٣) وقال تعالى ﴿ **قل يحييها الذى أنشأها أول مرة** ﴾(٤) .

ولقائل أن يقول : هذا البيان إنما أفاد الجزم بالمعانى الموضوعة ، وبإرادتها ، أما الجزم بعدم المعارض العقلى فلم يفده ، فلا يزال احتماله قائماً .

نقول له : إن الدليل النقلى إما أن يكون لإثبات الشرعيات التى لا مجال للعقل فيها مثل الصلاة والزكاة ، وأما فى العقليات(٥) التوحيد .

فإن كان فى الشرعيات فالجزم بنفيه متحقق ، لأنه لا مجال للعقل فيها .

وأيضاً فالمفروض فيه صدق المخبر ، (وهو الرسول ﷺ) فلو كان هناك معارض عقلى لزم كذبه ، وهو محال .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ٥٦ .
(٢) سورة المزمل آية ٢٠ .
(٣) سورة محمد آية ١٩ .
(٤) سورة يس آية ٧٩ .
(٥) يبدو أن هنا نقصاً تقديره كمسائل علم التوحيد

وإن كان فى العقليات فالجزم بنفيه متحقق أيضاً ، لأنه حيث كان الجزم بالوضع حاصلا ، وكذلك الجزم بالمراد ، وقد فرض صدق المخبر بالأمر العقلى فإنه يلزم الجزم بنفى المعارض العقلى ، لأن العلم بتحقق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنافى الآخر .

تتمة

المطالب التى تطلب بالدليل ثلاثة أقسام :

الأول ما لا يمتنع عند العقل إثباته أو نفيه بحيث لو خلى العقل ونفسه لم يحكم فيه بنفى ولا إثبات ، مثل جلوس غراب الآن على منارة الأسكندرية .

هذا النوع لا يمكن إثباته إلا بالنقل لأنه لما كان غائباً عن العقل والحس معاً استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق .

ومن هذا النوع تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب .

الثانى ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ، وكونه عالما قادراً مختاراً ونبوة سيدنا محمد ﷺ .

هذا النوع لا يثبت إلا بالعقل ، وإنما كانت صحة النقل متوقفة على ما ذكر لأنها تتوقف على صدق المخبر ، وصدقه يتوقف على ثبوت نبوته بإظهار المعجزة ، وإظهار المعجزة يتوقف على وجود الصانع ، وكونه عالماً ، حتى يتأتى خلق المعجزة على وفق دعواه ، وكونه قادراً على خلق المعجزة ، وكونه مريداً يختار من يشاء من عباده للنبوة .

الثالث مالا يتوقف عليه النقل ، بل يصح ثبوت النقل بدونه مثل حدوث العالم ، فإن صحة النقل غير متوقفة على حدوثه ، فإنه يمكن إثبات الصانع والاستدلال على وجوده بإمكان العالم .

وهذا النوع يمكن إثباته بالعقل ، لأن العقل يحيل خلافه ، ويمكن إثباته بالنقل لعدم توقفه عليه .

مباحث الوجود والعدم والحال

الكلام على هذا المبحث ينحصر فى ستة مواضع :

الأول فى تصور الوجود والمذاهب فيه ، وبيان المذهب الراجح .

الثانى فى أنه مشترك وزائد على الذات ، والمذاهب فى ذلك وأدلتها .

الثالث فى بيان أقسام الوجود وما يتعلق بذلك .

الرابع فى أن الوجود يرادف الثبوت ، والعدم يرادف النفى ، وفى الحال .

الخامس فى تمايز الأعدام فى العقل .

السادس فى أن كلا من الوجود والعدم يقع محمولا[1] ورابطة وما يتعلق بذلك .

المبحث الأول تصور الوجود

اختلفت آراء العلماء فى ماهية الوجود من حيث كونها كسبية التصور أو ضرورية ، فذهب فريق إلى أن تصورها كسبى ، ونقل عن ذلك الفريق تعاريف متعددة للوجود .

الأول ثبوت العين .

الثانى ما به ينقسم الشيء[2] إلى حادث وقديم ، أو فاعل ومنفعل .

---

(١) راجع شرح المقاصد لابن يعقوب المكناسى جـ ١ ص ٩٧ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١١١ مطبعة السعادة .

الثالث ما به يصح أن يعلم به الشيء ويخبر عنه

واستدل هذا الفريق على مدعاه بثلاثة[1] أدلة .

الأول الوجود إما نفس الماهية كما هو رأى فريق ، وإما غيرها ، فإن كان نفس الماهية وجب أن يكون تصوره كسبياً ، لأنه لما اتحد معنى الوجود ومعنى الماهية ، ومعلوم أن معنى الماهية مكتسب ، لزم كون معنى الوجود مكتسباً ضرورة أن اكتساب معنى أحد المترادفين نفس اكتساب معنى الآخر ، وبداهة معنى أحد اللفظين المترادفين نفس بداهة معنى الآخر ، وإن كان غيرها فهو من عوارضها ، وتعقله يكون تبعاً لتعقلها ، وحيث كان تعقل الماهية كسبياً وتعقل عارضها بواسطتها فتعقله يكون كسبياً .

الثانى لو كان تصور الوجود ضرورياً لما اشتغل القائلون ببداهة تصوره[2] بتعريفه ، كما لم يشتغل العقلاء بإقامة البرهان على القضايا البدهية ، لكنهم عرفوه بالكون ، وبالحصول ، وبالثبوت ، وبالشيئية ، فلا يكون بدهياً .

الثالث لو كان تصوره ضرورياً لما اختلف العقلاء فى التصديق ببداهته ، ولما احتاج القائلون بها إلى الاحتجاج عليها ، لكنهم اختلفوا واحتجوا ، فلم يكن تصوره بدهياً .

ويدفع الأول باختيار أن الوجود غير الماهية ولا نسلم كون تعقله تبعاً لتعقل الماهية ، فكثيراً ما يتصور العارض[3] بدون أن يلاحظ معروضه ، فصح أن يكون العارض بدهياً وإن كان المعروض كسبياً ، وقولهم إن العارض لا يستقل عن المعروض إنما هو فى التحقق فى الخارج لا فى التعقل .

---

(١) راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٠٤ الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح الموقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٠٦ وما بعدها ، راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٠٦ وما بعدها . طبع عمر الخشاب

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٠٧ طبع عمر الخشاب .

ويدفع الثانى بأن القائلين ببداهة تصوره لم يعرفوه[1] تعريفاً حدياً أو رسمياً لإفادة تصوره ، وما نسب إليهم من تعريفه بالحصول ، أو الثبوت ، أو الكون ، أو الشيئية ، فهو تعريف لفظى بمعنى أن حقيقة الوجود كانت معلومة أولاً ، والذى علم بالتعريف اللفظى أنها مطلوبة لذلك اللفظ المعروف ليس إلا ، والتعريف اللفظى لا يقدح فى البداهة . أما التعاريف التى ذكرها الفريق القائل بالكسبية فهى غير صحيحة ، لأن الشرط فى صحة التعريف أن يكون أوضح من المعَرَّف ، وهذه التعاريف أخفى من المعرَّف الذى هو الوجود .

ويدفع الثالث بأن الذى لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البدهى الواضح[2] ، وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم[3] بدهى . فيجوز أن يكون هذا الحكم كسبياً أو بدهيا خفيا عند بعض الناظرين ، فيخالف فيه ، وحينئذ فيقام عليه دليل إن كان كسبياً ، وينبه عليه إن كان بدهيا .

وذهب فريق إلى أن تصور ماهية الوجود بدهى ، بل قالوا إن القضية القائلة تصور الوجود بدهى بدهية أيضا لا تحتاج إلى دليل[4] ، وإن ذكرت لها أدلة فهى فى الواقع من باب التنبيه ، وصورتها صورة دليل ، فلا يصح أن يوجه إليها منع أو معارضة لأن هذه خاصة بالدليل .

وهذا الذى ذهب إليه الفريق الثانى هو الحق .

فإنك قد علمت أن التعاريف التى ذكرها الفريق الأول غير صحيحة ، لأنها

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٠٦

(٣) هنا سقط تقديره لا تستلزم بداهة الحكم بأنه بدهى شرح المقاصد ص ١٠٧ .

(٤) رجح القول بالبداهة صاحب المواقف الإيجى ذكر شارح المواقف جـ ٢ ص ٧٧ وما بعدها ، ومع أن صاحب المواقف رجح القول بالبداهة فقد ذكر عدداً من الأدلة سماها أمارات أو تنبيهات جـ ٢ ص ٧٧ وقد نقلها عن الفخر الرازى ص ٧٧ وما بعدها . وراجع أيضا شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٩٨ طبعة عمر الخشاب

من قبيل التعريف بالأخفى ، وعلمت أيضاً أن الأدلة التى ذكرت لإثبات كون تصوره كسبياً لم تسلم من القدح المبطل لها ، وأيضاً فلا خفاء فى أننا نعلم ضرورة أن لبعض الأشياء وجوداً ، وأنه ليس لبعضها وجود ، ونعلم ضرورة أن الأشياء الموجودة مشتركة فى الاتصاف بالوجود ، ومباينة للمعدومة من حيث هذا الوصف ، ولا شك فى أن الوجود الذى قام بالأشياء الموجودة ، وبه امتازت عن المعدومة ، أمر ممتاز عند العقل عما عداه ، ولذلك حكم العقل بالتباين بين ما قام به ذلك الوصف ، وبين ما لم يقم به ، ليكون معلوماً ضرورة . ثم إذا نظرنا فى مفهوم الوجود الممتاز عند العقل عما عداه نجده بعينه مفهوم الكون ، لأن كل ما تحقق له الكون يكون موجوداً ، من حيث إن له الكون ، وكل ما ليس له الكون لا يكون موجوداً ، من حيث إنه ليس له الكون ، فعلم أن الوجود هو الكون ، أو الحصول ، أو الثبوت ، أو الشيئية ، وهى عبارات تغايرت مبانيها واتحدت معانيها .

ويشهد لكون مفهوم الوجود هو الكون قوله تعالى ﴿ **إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون** ﴾(١) أى يوجد ، فعبر عن الوجود بالكون ، لأن معنى يكون يوجد .

المبحث الثانى

الوجود مشترك زائد على الذات والمذاهب فيه وأدلتها

نقل عن الإمام أبى الحسن الأشعرى وأبى الحسين(٢) البصرى من المعتزلة أن وجود كل شىء عين ذاته ، وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك ، للجزم بتباين الذوات ، وعليه فهو من قبيل المشترك اللفظى كالعين ، الموضوعة للباصرة وللجارية ، وللنقد .

(١) سورة يس الآية ٨٢ .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٢٠ وشرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٨٣ .

وقال المحققون من المتكلمين إن معنى الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات الخاصة ، ذلك المفهوم هو الحصول فى الأعيان ، وهو مشترك بين حصول زيد ، وحصول عمر ، وبين وجود الواجب ووجود الممكن ، وإنما كان مشتركاً بينهم لصدقه على كل حصول خاص ، وهو من قبيل صدق العارض الاعتبارى على معروضه ، وهو الحصولات الخاصة .

ولذلك يجب التشارك فى اللوازم ، فصح كون وجود الممكن جائزاً ووجود البارى واجباً ، وإنما كان الوجود الذى هو الحصول فى الأعيان مغايراً لحصول زيد والبارى ، وعارضاً له ، لأن الحصول الخاص إنما اعتبر خاصاً من حيث ما يضاف له ، وهو الذات ، فكما تعقل كون مطلق الحصول مغايراً للذات وعارضاً اعتباريا لها ، فكذلك يتعقل كونه مغايراً وعارضاً للحصول الخاص بها من حيث إنه خاص بها ، لأنه لا يتميز عنها خارجاً ، وعلى هذا فالوجود زائد فى الواجب والممكن ، وحقيقته واحدة هى الكون فى الأعيان .

وقالت الحكماء وجود الواجب مخالف لوجود الممكن فى الحقيقة ، فإنه فى الواجب نفس الماهية ، ولا معنى للواجب سوى الوجود الخاص المباين لغيره ، من الوجودات مباينة ذاتية ، وفى الممكن وجوده فى الخارج مقيد بمشخصات مخصوصة .

واشتراك وجود البارى بهذا المعنى المتقدم مع وجود الممكن بمعناه المذكور فى المفهوم الذى هو الكون فى الأعيان . اشتراك معروضين فى لازم خارجى غير مقوم ولا يضر تباين حقيقتى الوجودين المذكورين فى مدلولهما .

فكثير ما تشترك المتباينات فى الأمر العارض ، كما فى أفراد الماشى ، فإنها أشخاص لحقائق متباينة ، كنوع الإنسان ونوع الفرس ، وقد اشتركت فى معنى الماشى وهو عرض عام لها خارج عن حقيقتها .

ويتفرع على ذلك البيان أن الوجود عند الحكماء زائد على الماهية فى الممكن دون الواجب ، وحيث علمت بيان هذه المذاهب فى الوجود فاعلم أن الذى تذكر

له الأدلة فى هذا المبحث هو أمور ثلاثة :

الأول أن الوجود مشترك لفظاً أو معنى[١] **الثانى** أنه زائد على الماهية ذهناً . **الثالث** أنه عين فى الواجب .

دليل الأشعرى ومن وافقه

استدل الأشعرى ومن وافقه على أن الوجود عين الموجود (وعليه يكون الاشتراك لفظياً) بدليلين .

الأول لوحظ فيه حال المعروض وهو الماهية **والثانى** لوحظ فيه حال العارض وهو الوجود .

وحاصل الأول أن الوجود[٢] لو زاد على الماهية تحقق أمران أحدهما معروض وهو الماهية ، والآخر عارض وهو الوجود ، لأنه وصف لها فيكون قائماً بها ، وحينئذ فإما أن يقوم بالماهية وهى معدومة ، وإما أن يقوم بها وهى موجودة ، فإن قام بها وهى معدومة لزم التناقض ، لأن الماهية تكون موجودة بذلك الوجود العارض لها وهى معدومة[٣] فتكون موجودة معدومة[٤] ، وهذا تناقض ، وإن قام بها وهى موجودة فإما أن تكون موجودة بوجود سابق على هذا الوجود ، وإما أن تكون موجودة بذلك الوجود ، فإن كان الأول لزم التسلسل ، لأن ذلك الوجود والسابق مماثل لهذا الوجود العارض ، فيكون عارضاً زائداً فيلحق الماهية وهى موجودة بوجود قبله ، وهكذا إلى ما لايتناهى ، وإن كان الثانى لزم الدور لأن ذلك

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٢٨ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١١ .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٢٣ وما بعدها الطبعة السابقة .

(٣) أى فى نفسها ، لأن ذلك هو المعروض ، راجع شرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٨٧ وما بعدها .

(٤) فالماهية معدومة لأن هذا هو المعروض ، وتكون موجودة بالوصف بالوجود ، وهذا تناقض واضح .

الوجود السابق حيث كان هو الوجود المتأخر[١] فلا تتحقق الماهية المعروضة له خارجاً حتى تتصف به أولا ، وحينئذ يقال إنها تحققت قبله خارجاً ، ويعرض لها وهى موجودة ، ولا تتصف به أولا حتى يعرض لها هذا الوجود المتأخر ، لأنه لا وصف لها من الوجودات سواه ، فقد توقف عروض هذا الوجود المتأخر على تقدمه كى تتحقق الماهية فى الخارج ، وتوقف تقدمه على عروضه المتأخر ، وحيث كانت زيادة الوجود على الماهية تؤدى إلى التناقض إن قام بها وهى معدومة ، وإلى الدور أو التسلسل إن قام بها وهى موجودة ، وكل من التناقض والدور والتسلسل محال ، فيكون ما أدى إليه ، وهو زيادة الوجود محالاً ، فثبت كونه عين الماهية وهو المطلوب .

ولا يقال لا يلزم من نفى الزيادة العينية ، لجواز كونه جزءاً من الماهية ، لأنه لا قائل بالجزئية أصلا .

أما الدليل الثانى الذى لوحظ فيه حال العارض وهو الوجود ، فحاصله أن الوجود لو كان وصفا زائداً مخالفاً للماهية لكان كسائر الأمور المتحققة مفاهيمها ، لا يخلو من الوصف بعدم أو وجود ، وحينئذ يقال هذا الوجود الزائد على[٢] الماهية إما أن يكون معدوماً ، وإما أن يكون موجوداً لا جائز أن يكون معدوماً ، لأنه يؤدى إلى وصف الشيء وهو الوجود بنقيضه وهو العدم ، وهو محال ، ولا جائز أن يكون موجوداً ، لأنه يؤدى إلى التسلسل ، لأن ذلك الوصف يقال فيه ما قيل فى الوجود القائم بالذات ، وكذلك فى وصفه ، وهكذا إلى مالا نهاية . وحيث لزم من وصف الوجود بالعدم التناقض ، ومن وصفه بالوجود التسلسل ، وكلاهما محال ، فما أدى إليهما وهو كون الوجود زائداً على الماهية محال ، فثبت أنه عين الماهية وهو المطلوب

(١) وكون الوجود المتأخر هو الوجود السابق دور ، وهو باطل .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٢٩ الطبعة السابقة ، راجع شرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٨٢

ويجاب عن الاستدلال الأول بأنا نختار أن قيام الوجود بالماهية ليس بشرط كونها معدومة أو موجودة ، حتى تترتب المحذورات المذكورة ، بل يقوم الوجود بها من حيث هي ، بمعنى أننا نعتبر الماهية حاصلة بلا اعتبار أنها موجودة ولا اعتبار أنها معدومة ، وقد يقال هذا الجواب إنما أفاد عدم اتصاف الماهية بالوجود والعدم ، وهو لا ينافى اتصافها فى الواقع بالوجود أو العدم ، وحينئذ يقال إن كانت فى الواقع متصفة بالعدم وقام بها الوجود لزم التناقض ، وإن كانت فى الواقع متصفة بالوجود وقام بها الوجود لزم الدور أو التسلسل كما سبق بيانه فلا يزال المحذور باقياً .

ويدفع ذلك بأنه إن فرض أن مقارن الماهية فى نفس الأمر الوجود ، فمعنى عروض الوجود لها وصفها به ، وليس من لازم العروض تقدم المعروض على العارض بالوجود ، وإنما يلزم التقدم بالوجود فى عروض الصفات الثبوتية غير الوجود ، كالبياض والسواد ، وأما الوجود فلا معنى لعروضه سوى كونه وصفاً لذات المعروض ولو قارنها .

وإذا فرض أن مقارنها العدم فمعنى عروض الوجود لها اتصافها به مع نفى ذلك العدم فى لحظة ، فلم يلزم التناقض .

ويجاب عن الاستدلال الثانى باختيار أن الوجود موجود ، ولا محذور فيه ، لأن وجود الوجود عينه كوحدة الوحدة ، وإمكان الإمكان ، وقدم القدم(١) .

مستند جمهور المتكلمين

جمهور المتكلمين على أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات ، وعلى أنه زائد فى الواجب والممكن ، وقال سعد الدين التفتازانى إن كون الوجود مفهوماً مشتركاً وكونه زائداً ذهناً(٢) بديهى ، لا يحتاج إلى دليل ، والمذكور فى معرض الاستدلال تنبيهات .

(١) راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٣٤ وشرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٨٥ .
(٢) راجع شرح المقاصد للسعد ص ١١١ .

الأمور التى تنبه على اشتراك الوجود معنى

ينبه على اشتراكه معنى أمور ثلاثة :

الأول الجزم بوجود الشيء مع التردد فى حصوله على وجه مخصوص دون حصوله على وجه آخر مخصوص(١) .

مثلا إذا رأينا ماء نجزم بوجوده ، مع التردد فى كونه عذباً أو ملحاً ، أو رأينا شبحاً من بعد ، فإننا نجزم بوجوده ، مع التردد فى كونه إنساناً أو غيره ، فهذا الجزم بالوجود مع التردد فى تلك الخصوصيات علامة الاشتراك المعنوى ، إذ لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى ، بل كان له فى الماء العذب معنى ، وفى الملح معنى آخر ، وفى الإنسان معنى ، وفى غيره معنى آخر ، بأن كان مشتركاً لفظياً لامتنع الجزم به مع ذلك التردد ، ضرورة أن الوجود حينئذ إما نفس هذه الأشياء المتردد فيها ، وإما مختص بها ، فإن كان الأول فالتردد فيها عين التردد فى الوجودات ، وإن كان الثانى فالتردد فى شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً .

الثانى إجماع العقلاء على أن الحصر فى قولنا الإنسان إما موجود ، وإما معدوم حصر تام ، لا نزاع فى(٢) صحته ، إذ لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى وكان له فى كل موجود معنى غير المعنى المراد منه فى الآخر لم يتم الحصر فى تلك الجملة ، لأن معنى (موجود) ما اتصف بالوجود ، فإذا أردت معنى خاصاً من معانيه لم يُسلَّم الحصر لجواز الاتصاف بالوجود بمعنى آخر ، فلم يكن موجوداً ولا معدوماً بالمعنى الذى أريد .

الثالث صحة تقسيم الوجود إلى وجود الواجب(٣) ووجود الممكن ، وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ، ووجود العرض ، فإنه يدل دلالة واضحة على أن

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١١ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١١٣ .
(٢) راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٢٢ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١١ .
(٣) شرح المواقف جـ ٢ ص ١١٥ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١١ الطبعة السابقة .

الوجود المنقسم مشترك معنى ، نظراً إلى أن مورد القسمة يجب أن يكون مشتركاً بين الأقسام ، لأن التقسيم ضم مختص إلى معنى مشترك .

الأمور التي تنبه على زيادة الوجود على الذات في الممكن

ذكر علماء الكلام في هذا المقام عدة أمور تنبيها على زيادة الوجود :

منها صحة سلب الوجود[١] عن الماهية ، فنقول العنقاء ليست بموجودة ، ولو لم يكن الوجود زائداً على الماهية ما صح سلبه عنها ، لأنه إذا لم يكن زائداً لكان إما نفس الماهية ، وإما جزءها ، ولو كان كذلك لا يصح سلبه ، لأنه يؤدى إلى سلب الماهية عن نفسها ، أو سلب أجزائها عنها ، وهو محال . فثبت كونه زائداً . ومنها صحة الإخبار بالوجود عن الماهية التي أدركت[٢] بكنهها وحقيقتها ولو كان الوجود عين الماهية أو جزءها ، لم يصح الإخبار به عنها ، لأن الماهية إذا أدركت بجميع أجزائها كان حمل الأجزاء عليها غير مفيد ، وكذلك حمل نفسها من باب أولى ، مثلا إذا أدركت حقيقة الإنسان وتصورته بأنه حيوان ناطق ، ثم حكمت عليه بالوجود بعد ذلك ، فقلت الإنسان موجود كان ذلك الحكم مفيداً ماذاك إلا لأن الوجود غير الماهية ، ولو كان عينها أو جزءها لما أفاد الحمل ، لأن حمل الشيء على نفسه لا يفيد ، وكذلك حمل أجزائه حيث كانت الحقيقة معلومة .

ومنها اتحاد مفهوم الوجود دون مفهوم الماهايا ، فإنك إذا فكرت في وجود الإنسان ، والفرس ، والشجر ، تجده مفهوماً واحداً هو الكون في الأعيان[٣] وإذا فكرت في نفس الإنسان والفرس ، والشجر ، تجد لكل مفهوماً يغاير مفهوم الآخر ، وما ذاك إلا لأن الوجود غير الماهية فيكون زائداً .

---

(١) (٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١٣ .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٩٧ .

ومنها الانفكاك في التعقل فإنا نتعقل الماهية مع الذهول عن[٣] وجودها ، ونتعقل الوجود مع عدم تعقل الماهية ، فنتعقل ماهية الجسم ونقول : ما تركب من أجزاء مع الذهول عن وجوده ، ونتعقل وجود الروح مع عدم إدراك حقيقتها .

الأوجه التي تدل على زيادة الوجود على الذات في الواجب

استدل المتكلمون على أن الوجود زائد على الذات في الواجب[١] بعدة أدلة :

منها قولهم لو كان وجود الواجب عين ذاته لكان مبدأ الكائنات هو الوجود ، لكن التالي باطل ، فما أدى إليه وهو أن وجود الواجب عين ذاته باطل ، فثبت أنه غير الذات وهو المطلوب .

أما الملازمة فوجهها أن الواجب مبدأ الكائنات بلا نزاع ، وحيث كان وجود الواجب عينه ، فالوجود مبدأ الكائنات ، وأما وجه بطلان التالي فهو أن الوجود إذا كان مصدر الكائنات فثبوت هذا الوصف له إما أن يكون لذاته ، وإما أن يكون له مع التجرد عن مقارنة الذات ، وإما أن يكون له بشرط التجرد .

والكل باطل ، أما بطلان الأول فلأنه يؤدى إلى أن كل وجود[٢] يكون مصدراً ، وهو يؤدى إلى أن يكون وجود الإنسان مبدأ لنفسه ولعلته المادية من حيوانية وناطقية ، وهذا يؤدى إلى تعدد الموجد وهو باطل ، وأما بطلان الثاني فلأنه يؤدى إلى تركب الواجب ، بل إلى عدمه ، ضرورة أن أحد جزئيه وهو التجرد عدمي ، لأن التجرد عدم الزيادة ، وهو باطل .

وأما بطلان الثالث فلأنه يؤدى إلى تساوى وجود الواجب ووجود الممكن ، باعتبار ذاتهما ، وإلى أن وجود الممكن يصح أن يكون مبدأ

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٤٣ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٥٦ وما بعدها .

(٣) في الأصل وجوه وهو خطأ مطبعي والصواب وجود كما حققته

الوجودات ، والتخلف إنما كان لانتفاء شرط المبدئية ، الذى هو التجرد ، وتساوى الوجودين(١) باعتبار ذاتهما باطل ، وحينئذ يبطل كل ما أدى إلى هذا(٢) وهو أن الوجود عين ذات الواجب .

ويمكن أن يقال مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص الذى هو عين الوجود وهو مباين لوجود الممكنات ، ومشارك له فى الوجود المطلق ، الذى هو عارض للوجود الخاص للواجب ، ولوجود الممكنات ، فلا يلزم أن يكون كل وجود مشاركاً فى الواجب فى كونه سبباً .

ومنها قولهم الواجب يشارك الممكنات فى الوجود(٣) ويخالفها فى الحقيقة ، ومن المعلوم أن مابه الاشتراك غير ما به التخالف ، فوجب أن يكون الوجود غير الماهية .

ومنها قولهم الوجود معلوم ضرورة لكل أحد ، وحقيقة الواجب غير معلومة ، فوجب أن يكون الوجود غير الذات لأن المعلوم خلاف المجهول .

ويمكن أن يقال إن هذه الأدلة إنما أنتجت تغايراً بين الوجود العام ، والذات ، وهذا لا نزاع فيه ، والذى فيه النزاع (هو الوجود الخاص) .

أدلة الحكماء

استدل الحكماء على أن وجود الواجب عين ذاته بعدة أدلة : منها قولهم لو كان الوجود زائداً فى الواجب لكان محتاجاً إلى ذات الواجب(٤)

---

(١) أى وجود الواجب ووجود الممكن ، فتساوى الوجودين باطل ، لأن وجود الواجب من ذاته ، ووجود الممكن من غيره .

راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١٩ وما بعدها ، وشرح ابن يعقوب للكناسى نفس الصفحة ، الطبعة السابقة عمر الخشاب .

(٢) وهو أن وجود الواجب زائد عليه ، بل الحق أن وجود الواجب نفس ذاته .

(٣) إذ الوجود معناه الثبوت أو الكون فى الأعيان ، وهو مشترك بين الواجب والممكن .

(٤) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١٥ وكذلك شرح المقاصد لابن يعقوب المكناسى نفس الصفحة ، وراجع شرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٩٢ .

ليقوم بها ، ولو كان محتاجاً لكان ممكناً ، وكونه ممكنا محال ، لأن ذات الله تعالى لا يقوم بها الممكن ، فبطل كونه زائداً فثبت أنه عين .

ويجاب بأنا نسلم أن الوجود محتاج إلى ذات البارى ليقوم بها ، ونمنع كون هذا الاحتياج يؤدى إلى الإمكان لأن المدار فى ثبوت وصف الإمكان للشىء على كون حصوله بواسطة الغير ، ووجود البارى لذاته ، بمعنى أنه لازم لها لنفسها لا ينفك عنها ، وليس لزومه لأمر خارج عنها فانتفى الإمكان .

ومنها قولهم : لو كان الوجود زائداً فى الواجب فلا يخلو إما أن يكون الواجب الذى هو مبدأ الكائنات هو الماهية والوجود ، وإما أن يكون الواجب هو الماهية دون الوجود ، وأما أن يكون الواجب هو الوجود دون الماهية ، فإن كان الواجب هو الماهية والوجود لزم تركيب الواجب ، والتركيب ولو عقلا يؤدى إلى احتياج المركب إلى من يركبه ، وإلى احتياجه إلى أجزائه وهو مؤد إلى الحدوث المحال .

وإن كان الواجب هو الماهية لزم الاحتياج ، لأنها تكون محتاجة إلى الوجود ، حيث لا تحقق لها إلا به فيلزم الإمكان وهو محال ، وإن كان الواجب هو الوجود لزم الاحتياج أيضا لأنه محتاج إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض فيلزم الأمكان المحال . وحيث ترتب المحال على كون الوجود زائداً فى الواجب فلا محيص من كونه عين الذات وهو المطلوب .

ويدفع هذا بأنا نختار أن الواجب الذى هو مصدر الكائنات هو الماهية أى الذات فقط ، وافتقارها إلى الوجود لا يوجب الإمكان لأن الافتقار المؤدى إلى الإمكان هو الافتقار إلى مؤثر ، أما الافتقار الذى يكون بين الموجود والوجود ، وبين الموصوف والوصف ، فلا يؤدى إلى الإمكان .

تتمة

قد أطال علماء الكلام فى الاستدلال على(١) أن الوجود عين الموجود أو

---

(١) فى الأصل أطال علماء الكلام فى الأمثال ، وهو خطأ مطبعى ، والصواب ما كتبناه : فى الاستدلال على . . الخ .

غيره ، ومع هذا فالأدلة لم تسلم من القدح ، بل ظاهر قول كل فريق من الأشعرى ومن معه ، وجمهور المتكلمين والحكماء تدفعه البديهة ، لمصادمته للمعقول ، فإن ظاهر مذهب الأشعرى أن معنى لفظ الوجود هو نفس معنى لفظ الذات ، وأن لفظ الوجود موضوع لمعان لا تكاد تتناهى ، حيث كان مدلوله مدلول الذات . وهذا ظاهر البطلان .

وظاهر مذهب جمهور المتكلمين أن الوجود عرض قائم بالذات متحقق خارجا كالبياض القائم بالجسم ، وهذا ظاهر البطلان أيضا .

وظاهر مذهب الحكماء كظاهر مذهب جمهور المتكلمين فى الممكن ، وكظاهر مذهب الأشعرى فى الواجب .

إذا كان ذلك الظاهر باطلا ولا يمكن لعاقل أن يقول به ، وقد جزمنا بورود هذه الأقوال ، وصحة نسبتها إلى قائليها ، وجب حينئذ صرفها عن ذلك الظاهر ، وبيانها على وجه لا يصادم العقل ، خصوصا وأن الأدلة التى ذكرت لكل فريق يمكن أن يؤخذ منها مراد كل قائل من قوله ، وعدم إرادة ذلك الظاهر .

وإليك البيان

قول الأشعرى ومن معه إن الوجود عين الموجود ، معناه أنه ليس فى الخارج حقيقتان متمايزتان بالتعين الخارجى ، تقوم إحداهما وهى الوجود بالأخرى ، وهى الذات ، كقيام حقيقة البياض بالجسم ، بل المتحقق فى الخارج هو الذات فقط ، وهذا لا ينافى أن بين الذات والوجود تمايزا أو تغايرا فى المفهوم .

يشهد لكون مراد الأشعرى من قوله أن الوجود عين الموجود نفى تحقق أمرين فى الخارج ، وهما الوجود والذات ، الدليل القائل : لو كان الوجود زائداً فإما أن يقوم بالماهية وهى موجودة ، أو بها وهى معدومة ، فإنه يقتضى أن المراد القيام الخارجى ، بدليل ترتيب التسلسل على قيامه بالماهية الموجودة ، وترتب اجتماع

النقيضين على قيامه بالماهية المعدومة ، فإنه لو كان المراد المفهوم العقلى لا يترتب التسلسل المستحيل ، وأما قول جمهور المتكلمين إن الوجود غير الموجود فمعناه أن المفهوم من الوجود غير المفهوم من الموجود ، وهذا لا ينافى أن المتحقق فى الخارج هو الذات فقط .

ويشهد لكون مراد جمهور المتكلمين من قولهم : الوجود غير الموجود تغاير المفهومين ، قولهم فى الاستدلال على كونه مشتركا معنوياً ، الوجود[1] ينقسم إلى واجب وممكن ، فإن المنقسم هو مفهوم الوجود لا هويته ، وقولهم فى الاستدلال على زيادة الوجود على الذات أن تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية ، فإنه صريح فى أن الكلام فى المفهومين ، لأن الانفكاك بينهما لا بين الهويتين ، إذ لا هوية للوجود حتى تنفك أو لا تنفك .

وأما قول الحكماء : إن وجود الواجب عين ذاته ، ووجود الممكن غير ذاته ، فقد دعاهم إليه أن وجود الواجب من ذاته ، بمعنى أن ذاته مقتضية له لا ينفك عنها[2] فالنظر إليها وحدها كاف فى الجزم بلزوم الوجود لها بخلاف الممكن ، فإن النظر إلى ذاته لا يكفى فى نسبة الوجود إليه ، بل لابد من اعتبار الفاعل المؤثر فيها ، فلما كان وجود الواجب مقتضى ذاته ، ولزومه إنما هو بالنظر إلى الذات فقط ، دون شىء آخر ، قالوا إن الوجود عين الموجود فى الواجب ، ولما كان وجود الممكن ليس لذاته ، بل لابد فى تحقق ماهية الممكن فى الخارج من اعتبار الفاعل[3] المؤثر ، قالوا إن الوجود غير الموجود فيه .

وعلى هذا البيان يتضح لك أن جميع علماء الكلام كلمتهم واحدة فى أن مفهوم الوجود مغاير لمفهوم الذات فى الواجب والممكن ، وعلى أنه ليس فى الخارج

---

(١) هذا مبدأ الدليل الذى ذكره جمهور المتكلمين على أن الوجود غير الموجود . والذى سبق توضيحه ص .... من هذا الكتاب .

(٢) لأنه لا مؤثر فى وجود الواجب ، وإنما وجوده من ذاته ، راجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥٤ وما بعدها طبعة دار إحياء العلوم ببيروت .

[٣] راجع رسالة التوحيد ص ٥٤ الطبعة السابقة .

حقيقتان متمايزتان إحداهما الوجود ، والأخرى الذات ، بل المتحقق فى الخارج الذات فقط وأن الخلاف لفظى والله أعلم[١] .

المبحث الثالث فى أقسام الوجود

ينقسم وجود الشيء إلى أربعة أقسام : وجود خارجى ، ووجود ذهنى ، ووجود [٢] لفظى ، ووجود خطى ، وتقسيمه إلى القسمين الأولين حقيقى ، لإضافته إلى ذات الشيء وحقيقته ، فإن الوجود فى الخارج الشخص ، وفى الذهن الماهية ، أما تقسيمه إلى اللفظى والخطى فهو مجاز ، لأنه ليس الموجود من الإنسان مثلا فى اللفظ أو الخط شخصه ، أو ماهيته ، بل الموجود فى اللفظ اسمه ، وفى الخط النقش الدال على اللفظ[٢]

الوجـود الخـارجى

هو الذى تتحقق به ذات[٣] حقيقته فى الخارج ، بحيث تترتب عليه آثاره ، كمشيه وقعوده ، وأحكامه كأخذه قدراً من الفراغ .

والوجود الذهنى هو الذى تتحقق به صورة مطابقة لما فى الخارج ، ومعنى المطابقة بين ما فى الذهن وما فى الخارج أن الماهية إذا وجدت فى الخارج كانت تلك الهوية ، والهوية إذا جردت عن العوارض المشخصة كانت تلك الماهية .

---

(١) تحقيق الخلاف بين العلماء فى أن الوجود عين الموجود أو غيره الذى ذكره فضيلة المؤلف تحقيق جيد فتدبره . المحقق .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٤٢ وما بعدها .

(٣) أضفت كلمة (به) ليستقيم الكلام وليست موجودة فى الأصل وبدليل المقابلة فى تعريف الوجود الذهنى .

والوجود اللفظى : هو وجود اللفظ الدال على الشيء ، والوجود الخطى هو وجود النقوش الدالة على اللفظ الدال على وجود الشيء .

الخلاف فى الوجود الذهنى

إعلم أنه لا خلاف فى أن للعاقل علما بأمور ، كمفهوم الإنسان ، والشجر ، والنبات والحجر .

ولا خلاف أيضا فى أن لتلك الأمور معانى متمايزة فى أنفسها ، فإن مفهوم كل واحد من هذه المذكورات مغاير لما عداه ، ومتمايز عنه ، ولا خلاف أيضا فى أن العلم بتلك الأمور وصف قائم بالعالم متعلق بتلك الأمور ، فهو مغاير لها ، ولا خلاف أيضا فى أن الهوية الخارجية لا تحصل بعينها فى الذهن ، **إنما الخلاف فى أنه : هل لمعانى تلك الأمور ثبوت ذهناً** ، أو لا ثبوت لها ذهناً ، إنما الذى تحقق هو العلم بها فقط ، قال بثبوتها ذهناً محققو الحكماء وبعض المتكلمين ، وأنكر جمهور المتكلمين وجود الأشياء فى الذهن ، وقالوا إن الذى تحقق فى الذهن هو العلم المتعلق بها .

أدلة محققى الحكماء وبعض المتكلمين

استدل الحكماء على الوجود الذهنى بثلاثة أدلة :

الأول أنا نتصور[١] أموراً لا وجود لها فى الخارج ، مثل شريك البارى ، والجمع بين الضدين ، وثبوت النقيضين ، ونحكم عليها بأحكام ثبوتية فنقول : الجمع بين الضدين مفهوم كلى ، وشريك البارى ممتنع ، وثبوت النقيضين فى شيء

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٧٠ وما بعدها وقد ناقش هذا الدليل الإمام الرازى وراجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٤٨ وما بعدها .

واحد محال ، والمحكوم عليه بحكم ثبوتي يجب أن يكون ثابتاً ، لأن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه ، ومعلوم أن هذه الأشياء المحكوم عليها لا وجود لها في الخارج ، فيجب أن تكون موجودة في الأذهان .

الثاني الكلي مفهوم ، وكل مفهوم ثابت ، ضرورة[1] تميزه عند العقل ، فالكلي ثابت ، ومعلوم أن ثبوته ليس في الخارج لأن ما في الخارج مشخص فيكون في الذهن .

الثالث أن من القضايا موجبة حقيقية وهي تستلزم وجود الموضوع[2] وليس في الخارج ، لأنه قد لا يوجد في الخارج أصلا كقولنا : كل عنقاء طائر أي كل ما لو وجد كان عنقاء فهو إذا وجد يكون طائراً ، وقد يوجد في الخارج بعض الأفراد ولكن الأحكام لا تنحصر في الأفراد الخارجية ، كقولنا كل إنسان ناطق . أي كل ما لو وجد كان إنساناً فهو بحيث إذا وجد كان ناطقا ، وحيث أنها تستدعي وجود الموضوع ولا وجود له في الخارج فهو موجود ذهناً .

وجملة ما أفادته هذه الأدلة أنه لابد في الحكم الإيجابي من وجود الموضوع ، وحيث لا وجود له خارجاً فهو موجود ذهناً ، وقد يقال إن دعوى لزوم وجود الموضوع فيما إذا كان الحكم إيجابياً غير مسلمة ، بل اللازم أن يكون الموضوع قد تميز عند العقل عما سواه ، والتميز عند العقل لا يوجب وجود المعاني في الذهن ، لأن التميز غير[3] المعاني .

والجواب أنه لا بد في فهم الشيء وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعنى المتعقل ، سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل كما يقول الحكماء ، أو كان عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول ، كما يقول المتكلمون ، والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة ، فلابد للمعقول

---

(١) واجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٧٨ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٤٨ .
(٢) شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٧٩ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٤٨ .
(٣) يبدو أن في العبارة نقصاً تقديره : أن التميز في العقل غير وجود المعاني .

من ثبوت في الجملة ، ولما امتنع ثبوت الكليات وسائر المعدومات في الخارج تعين كونه في الذهن[1] وهو المطلوب .

أدلة جمهور المتكلمين

استند جمهور المتكلمين في منعهم تحقق الوجود الذهني إلى ثلاثة أدلة :

الأول لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في الذهن، للزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حاراً بارداً[2] وهو محال ، لأنه يؤدي إلى اجتماع الضدين ، واتصاف الذهن بالحرارة والبرودة التي هي من خواص الأجسام ، فما أدى إليه وهو حصول المتصور في الذهن محال .

والثاني لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في الذهن للزم من تصور السموات حصولها في الذهن مع عظمها ، وهو باطل ضرورة

الثالث لو وجد في الذهن ما لا تحقق له في الخارج كالجمع بين الضدين لوجد في الخارج[3] لكن وجوده في الخارج باطل ضرورة ، فما أدى إليه وهو أنه موجود ذهناً باطل ، وبيان لزوم وجوده في الخارج أنه حيث وجد في الذهن ، والذهن موجود في الخارج ، فيكون موجوداً في الخارج ، ضرورة أن الموجود في الموجود في شيء موجود في ذلك الشيء ، كالماء الموضوع في الكوز الكائن في البيت ، فإن وجوده في الكوز الكائن في البيت يستلزم وجوده في البيت ، فكذلك وجود المعدوم في الذهن ، والذهن موجود في الخارج يلزمه وجود المعدوم كشريك الباري في الخارج ، وهو محال فالمؤدي إليه وهو الوجود الذهني محال .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٤٨ .
(٢) شرح المقاصد للسعد الطبعة السابقة جـ ١ ص ١٤٩ وما بعدها .
(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٥٠ الطبعة السابقة وراجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٨١ وما بعدها .

والجواب أن مبنى هذه الأدلة ، على عدم التفرقة بين الوجود الخارجي الذي به الهوية العينية ، والوجود الذهني الذي به الصورة الذهنية ، فرتب على الوجود الذهني لوازم الوجود الخارجي ، وهذا غير[1] صحيح . فإن المتصف بالحرارة أو البرودة هو ما تقوم به هوية الحرارة ، أو هوية البرودة ، لا الصورة ، والتضاد إنما هو بين الهويتين لا بين الصورتين . والحاصل في الذهن الصورة لا الهوية ، وقيام الصورتين بالذهن لا استحالة فيه .

وأما مسألة السموات فالمحال هو حصول هويات السموات في الذهن ، بأن تكون أجرامها المرئية الخارجية بأنفسها موجودة في الذهن ، أما صورها الكلية فلا استحالة في وجودها ذهناً .

وأما مسألة لزوم وجود المعلوم في الخارج فإنما تتحقق إذا كان الوجودان خارجيين ويكون الموجودان هويتين . كوجود الماء في الكوز ، والكوز في البيت ، بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج ، فإن الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود غير متأصل .

وبالجملة فالموجود في الذهن الماهية الكلية ، والموجود في الخارج الهوية ، أي الماهية الشخصية ، وماهية الشيء مخالفة لهويته في كثير من اللوازم ، فإن الماهية كلية ، ومجردة من العوارض ، والمشخصات ، والهوية ليست كذلك والماهية ليست مصدراً للآثار ، والهوية مصدر[2] المطابقة بينهما باعتبار أن الماهية لو وجدت في الخارج كانت تلك الهوية ، والهوية إذا جردت عن العوارض كانت تلك الماهية .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٨١ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٥٠ الطبعة السابقة .

(٢) العبارة فيها نقص . والصواب والماهية ليست مصدراً للآثار ، والهوية مصدر لها ، ومعنى المطابقة بينهما ... الخ راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٥٥ .

المبحث الرابع

المذاهب في أن الوجود يرادف الثبوت وأن العدم يرادف النفي وفي الحال

اختلف علماء الكلام في أن المعدوم هل هو شيء وثابت ؟ وفي أنه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ؟ .

ذهب جمهور المتكلمين والحكماء إلى أن الوجود والثبوت مترادفان فمعناهما واحد ، وهو التقرر في الخارج ، وإلى أن الوجود والشيئية متساويان ، فمفهوم الوجود وهو التقرر في الخارج ، ومفهوم الشيئية تميز الشيء في الخارج عما عداه ، فيكون الماصدق[1] واحداً . وإلى أن العدم والنفي مترادفان ، فمعناهما واحد ، وهو عدم التقرر في الخارج وحيث قد اتحد معنى الوجود والثبوت واتحد معنى العدم والنفي ، ولا واسطة بين الثبوت والنفي ، لزم أنه لا واسطة بين الوجود والعدم ضرورة ، لمساواتهما لما لا واسطة بينهما ، وحيث ساوى الوجود الشيئية ، والعدم لا يصدق على الوجود ، فلا يصدق على الشيئية . وعلى هذا البيان قال أصحاب هذا المذهب في تقسيم المعلوم .

المعلوم إما أن يكون له تحقق في الخارج وإما أن لا يكون له تحقق في الخارج ، فالأول هو الموجود والثابت والشيء . والثاني هو المعدوم والمنفي واللاشيء ، فيكون حاصل هذا المذهب نفي الواسطة بين الموجود والمعدوم ، وأن المعدوم لا يقال له شيء .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٥٢ الطبعة السابقة .
وهناك فرق بين الأمرين المترادفين والمتساويين . فالمترادفان هما اللفظان المختلفان نطقاً ومعناهما واحد ، مثل إنسان وبشر ، وأسد وغضنفر ، أما المتساويان فلفظان معناهما مختلف ، وأفرادهما واحدة ، مثل إنسان وناطق فإن معناهما مختلف والماصدق واحد

وقال القاضى أبو بكر الباقلانى وأبو هاشم المعتزلى إن[١] الوجود لا يرادف الثبوت بل الثبوت أعم ، فيشمل ما كان تحققه فى الخارج باعتبار ذاته ، وما كان تحققه باعتبار غيره ، والوجود خاص بما كان تحققه باعتبار ذاته ، وأما المعدوم فلم يخالفوا أصحاب القول الأول فى أنه لا يقال له شىء ، وعلى هذا البيان أثبتوا واسطة بين الموجود والمعلوم ، وقالوا فى تقسيم المعلوم :

المعلوم إما لا ثبوت له أصلا وهو المعلوم ، الشامل للممتنع كشريك البارى ، والممكن المنفى ، وإما له ثبوت ، وفى هذه الحالة إن كان ثبوته وتحققه فى الخارج باعتبار ذاته ، لا تبعا لغيره ، كذات الإنسان فهو الموجود ، وإن كان ثبوته باعتبار غيره فهو الحال ، كالعالمية التى اقتضاها العلم — **وهذا الفريق عرف الحال بأنه صفة لموجود لا موجودة**[٢] ولا معدومة ، فيكون الخلاف بين هذا الفريق والذى قبله قاصراً على إثبات الواسطة : ومبناه أن الثبوت أعمُّ من الوجود .

وقال جمهور المعتزلة إن المعدوم إن كان ممكنا يقال له شىء ، وإن كان ممتنعاً كشريك البارى لا يقال له شىء ، ولا واسطة بين الموجود والمعدوم . وعلى ذلك قالوا فى تقسيم المعلوم :

المعلوم إن كان له حقيقة يصح أن يشار إليها لصحة اتصافها بالوجود سواء وجدت أم لا فهو الثابت ، وإن لم يكن له حقيقة يصح أن يشار إليها فهو المنفى ، وعلى هذا يكون الثابت شاملاً الموجود فى الخارج والممكن المعدوم فيكون أعم من الموجود .

والموجود أخص منه ، ويكون المنفى أخص من المعدوم ، لأنه خاص بالممتنع والمعدوم شامل للمتنع والممكن الذى لم يوجد ، فيكون الخلاف بين هذا الفريق والفريق الأول فى كون المعلوم شيئاً وبينه وبين الثانى فى هذا وفى نفى الواسطة .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٥٢ .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٥٢ وما بعدها وراجع شرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٩٩ .

وقال بعض المعتزلة إن بين الموجود والمعدوم واسطة وهى الحال ، والمعدوم الممكن يصدق عليه أنه شىء ، وبناء على ذلك يقول فى تقسيم المعلوم :

المعلوم إن لم[١] يتحقق فى نفسه بأن لا تكون له حقيقة يصح أن يشار إليها لعدم صحة وجودها فهو المنفى ، كشريك البارى ، وإن تحقق بأن كان له حقيقة يصح أن يشار إليها لصحة وجودها ، فإن كان له ثبوت فى الخارج بالاستقلال فهو الموجود ، كذلك الإنسان ، وإن كان له ثبوت فى الخارج بالتبعية فهو الحال ، كالعالمية ، وإن لم يكن له كون وتحقق فى الخارج فمعدوم مثل الممكن والمعدوم .

وجملة القول فى هذا المطلب أن المذاهب أربعة :

الأول : نفى الواسطة ونفى شيئية المعدوم الممكن .

والثانى : إثبات الواسطة ونفى شيئية المعدوم الممكن .

والثالث : إثبات شيئية المعدوم الممكن ، ونفى الواسطة .

الرابع : إثبات الواسطة ، وشيئية المعدوم الممكن ، فيكون محل النزاع بين المتكلمين فى هذه المسألة فى أمرين :

الأول شيئية المعدوم الممكن والثانى الواسطة بين الوجود والعدم .

وأرجح المذاهب الأول ، وحاصله ، نفى شيئية المعدوم[٢] ونفى الواسطة ، **فإنه لا يعقل ولا يفهم** من الثبوت إلا الوجود ، ولا معنى لقولنا ثبت الشىء إلا أنه وُجد ، ولا يعقل من العدم إلا نفى الوجود .

(١) راجع شرح المقاصد جـ ١ ص ١٥٣ وما بعدها .

(٢) شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٥٣ .

وقد علمت أن الوجود مساو للشيئية[١] ، والعدم لا يصدق على الوجود ، فلا يصدق على الشيئية .

ومن قال خلاف هذا فقد إدعى أمراً مصادماً للبديهة غير معقول ، ولذلك كان نفى شيئية المعدوم الممكن ، ونفى الواسطة من البديهيات التى لا يقام عليها دليل .

أدلة القائلين بشيئية المعدوم الممكن

استدل الفريق القائل بشيئية المعدوم الممكن بعدة أدلة أذكر منها دليلين :

الأول المعدوم الممكن متميز وكل متميز ثابت[٢] ، النتيجة المعدوم الممكن ثابت . ونظرا لأن كلا من المقدمتين نظرى أقيم على كل منهما دليل — فدليل الصغرى أن المعدوم الممكن معلوم ، فإن طلوع الشمس غدا معلوم الآن ، وهو معدوم ، وكل معلوم متميز ، فإن كل إنسان يميز بين الحركة التى يقدر عليها وبين الحركة التى لا يقدر عليها ، ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ، ومن مغربها .

وأما دليل الكبرى فهو أن التميز للشىء إنما يتحقق بالإشارة العقلية المخصوصة به ، بأن يوجد فى العقل مثلا أن هذا شيء ، وذلك شيء آخر .

والإشارة العقلية إلى المنفى الصرف الذى لا يشوبه شيء من الثبوت محال ، فالإشارة إلى خصوص الشىء ، تقتضى ثبوته ، فالمعدوم الممكن[٣] ثابت .

ويدفع ذلك الدليل بالنقض التفصيلى الذى هو منع مقدمة معينة بأنه إن

(١) ذلك أن كل موجود شيء ، ومن هنا صح إطلاق لفظ (شيء) على الله تعالى فى قوله جل شأنه : ﴿ قل أى شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم ﴾ سورة الأنعام /١٩ .

(٢) القضية الكبرى سقطت من الأصل ، وأضافها المحقق ، راجع شرح المقاصد جـ ١ ص ١٦٢ وشرح الطوالع للبيضاوى ص ٩٨ .

(٣) حيث إنه يمكن الإشارة إليه بالعقل ، فتقول مثلا : سأفعل غدا كذا وهو معدوم .

أريد بالتميز الواقع محمولاً فى الصغرى التميز فى الذهن ، فالصغرى مسلمة ، والكبرى ممنوعة ، فإنه لا يلزم من كون الشىء متميزاً فى الذهن أن يكون ثابتاً فى الخارج ، وإلا لزم كون الممتنعات كشريك البارى ، والجمع بين الضدين ، وكون المركبات الخيالية ، كبحر من زئبق ، وجبل من ياقوت ، ثابتة فى الخارج ، لتميزها فى الذهن ، وإن أريد التميز فى الخارج[١] فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة ، فإن كون المعدوم الممكن معلوماً لا يقتضى تميزه فى الخارج ، والقول بأن الإشارة إلى المنفى الصرف محال ، غير مسلم ، لأنه لا معنى للإشارة العقلية إلا إدراك هذا ، وأنه ليس ذلك ، وهذا يتحقق فى كل مدرك حتى فى المنفى الصرف .

الدليل الثانى المعدوم الذى ليس بمحال ممكن ، وكل ممكن[٢] ثابت ، النتيجة المعدوم الذى ليس بمحال ثابت ، والصغرى مسلمة ، أما الكبرى فدليلها أن الممكن هو المتصف بالإمكان ، والإمكان صفة ثبوتية ، فوجب أن يكون المتصف به ثبوتياً ، وهو المعدوم الممكن ، ويدفع هذا الدليل بأنا لا نسلم[٣] أن الإمكان أمر ثبوتى ، بل هو أمر عقلى ، فيستدعى أن يكون موصوفه وهو الممكن ثابتاً فى الذهن ولا يستلزم ثبوته فى الخارج .

تتمة

رب ناظر يقول : إن كون المعدوم يقال له شيء أو لا يقال له شيء ، لا يصح أن يكون محل نزاع بين علماء الكلام[٤] .

(١) شرح الطوالع للبيضاوى ص ٩٨ .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٦٣ وشرح ابن يعقوب المكناسى نفس الصفحة .

(٣) راجع شرح المقاصد جـ ١ ص ١٦٣ : فإن الإمكان أمر عقلى ، ثابت فى العقل فقط ، ولا وجود له فى الخارج ، بل الموجود فى الخارج الممكن .

(٤) وإنما يكون من مباحث علم أصول اللغة ، راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٦٤ .

ولكنا نقول له إن الخلاف القائم بين علماء الكلام ، والأدلة التى ذكرت للفريق المثبت ، والرد الذى ذكره النافى[١] ، إنما هو فى شيئية المعدوم ، بمعنى ثبوته وتقرره فى الخارج ، أما كون المعدوم يطلق عليه لفظ الشىء حقيقة أولا ، فبحث لغوى محض ، لا ينخرط فى سلك هذا الفن ، لأن التكلم فيه[٢] إنما هو على المعانى ما هى ، لا على الألفاظ على ماذا تطلق .

وقد وقع اختلاف فى إطلاق لفظ الشىء نظراً إلى الاستعمالات ، فقال أهل السنة هو اسم للموجود حقيقة ، لشيوع استعماله فيه ، وإطلاقه على المعدوم مجاز . وقال كثير من المعتزلة : إن الشىء اسم للمعلوم واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً ، وهذا لا ينافى اتفاقهم معنا على نفى شيئية المستحيل ، لأنها هى الثبوت فى الخارج . وقال بعض المعتزلة الشىء اسم لما ليس بمستحيل موجوداً كان أو معدوماً ، وقال أبو العباس الناشىء إنه اسم للقديم ، وقالت الجهمية إنه اسم للحادث ، وقال هشام بن الحكم هو اسم للجسم ، ولكن هذه الأقوال الثلاثة الأخيرة بعيدة جدا ، من جهة أن أهل اللغة لا يسلمونها ، فالجدير بالنظر القول بأنه اسم للموجود حقيقة ، أو اسم للمعلوم ، أو اسم لما ليس بمستحيل .

ولما كانت علامة الحقيقة هى كثرة الاستعمال والتبادر إلى الذهن بدون احتياج إلى قرينة ، كان الوجه مع من قال إن الشىء اسم للموجود حقيقة ، لأن كلا من كثرة الاستعمال والتبادر إلى الذهن قد توفر فيه ، وهذا لا يمنع من أنه يستعمل فى المعدوم مجازاً .

أدلة القائلين بثبوت الحال

قال القاضى أبو بكر من أهل السنة وأبو هاشم وأتباعه من المعتزلة بثبوت واسطة بين الموجود والمعدوم ، تسمى الحال ، وعرفوها : بأنها صفة قائمة بموجود

(١) فى الأصل النافى والصواب ما كتبناه ، بدليل المقابلة بين المثبت والنافى .

(٢) أى التكلم والبحث فيه أى فى علم الكلام إنما هو فى معانى الألفاظ وليس فى الألفاظ فإنها من مباحث علوم اللغة . فإن الموجود والمعدوم ألفاظ لها معان ونحن نبحث فيها

غير موجودة وغير[١] معدومة ، ومثلوا لها بالوجود والعالمية ولونية السواد ، وقسموها إلى حال معللة بصفة موجودة[٢] فى الذات ، كالعالمية المعللة بالعلم ، القائم بالذات ، وإلى حال غير معللة بالذات ، كالوجود ، بناء على أنه حال ، وجوهرية الجواهر ، ولونية السواد ، فإن الوجود وما عطف عليه ليس معللا بصفة زائدة على الذات ، بل بالذات الموجودة ، وذات الجوهر ، وحقيقة السواد .

والنافون للحال يجعلون ما اقتضته الصفة ، كالعالمية ، أو الحقيقة كاللونية أمراً اعتبارياً لا ثبوت له .

استدل الفريق القائل بالواسطة بعدة أدلة أذكر منها دليلين :

الأول لو كان الوجود موجوداً للزم التسلسل ، ولو كان معدوماً للزم اتصافه بمنافيه .

وكل من التسلسل والاتصاف بالمنافى باطل ، فما أدى إليه وهو كون الوجود موجوداً أو معدوماً باطل ، فثبت أنه ليس بموجود ، فثبتت الواسطة وهى الحال .

أما لزوم التسلسل على فرض كون الوجود موجوداً فلأنه حيث[٣] اتصف بالوجود ، والوصف غير الموصوف ، فوجود الوجود غيره ، ولما كان الوجود الذى وقع وصفا مماثلا للوجود الذى وقع موصوفاً فى أن كلا منهما موجود ، وما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر ، وقد ثبت للوجود الأول الاتصاف بالوجود فيثبت للوجود الثانى كذلك الاتصاف بالوجود ، وهكذا فى الثالث والرابع إلى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل وهو محال .

وأما لزوم الاتصاف المنافى على فرض اتصافه بالعدم ، فلأنه معلوم ، ضرورة أن العدم مناف للوجود ، وحيث كان العدم منافياً للوجود ، والشىء لا يتصف بمنافيه ، فلا يصح أن يكون الوجود معدوماً .

(١) راجع شرح المقاصد جـ ١ ص ١٥٢ وشرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٩٩ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٠ وما بعدها الطبعة السابقة

(٣) راجع شرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ١٠٠ وراجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٦٧ الطبعة السابقة ، وراجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٣ وما بعدها

وإذا ثبت أن الوجود ليس بموجود ، ولا معدوم ، للمحذورات التى سمعتها . وهو وصف للذات الموجودة فقد صدق عليه أنه صفة غير موجودة ، ولا معدومة ، قائمة بموجود ، فيكون حالا ، وهو المطلوب .

ويدفع هذا بأن لنا أن نختار أنه موجود ، ولا يلزم التسلسل لأن وجود الوجود عينه .(١)

فإن المعروف أن الوصف إذا لحق غيره يكون زائداً عليه ، كلحوق الوجود للذات أو للقدرة .

لكن إذا ثبت لنفسه ، فلا يكون زائداً ، ولذلك قالوا إن قدم القدم ليس زائدا على القدم ، وإمكان الإمكان ليس زائدا على الإمكان ، ومن هذا القبيل وجود الوجود .

ولنا أن نختار كون الوجود معدوماً ، ونمنع لزوم اتصاف الشىء بمنافيه ، لأن منافى الوجود هو العدم ، لا المعدوم ، كما أن منافى الموجود المعدوم لا العدم ، وحينئذ فمعدوم لا ينافى الوجود ، ويكون معنى قولنا : الوجود معدوم أى أنه ذو عدم ، أى أنه انعدم عنه وجود آخر زائد عليه .

وهذا الاتصاف بهذا المعنى صحيح لا غبار عليه، وقال سعد الدين(٢) فى شرح المقاصد والأقرب أن يقال فى الجواب إن أريد الوجود المطلق فهو معدوم ، لأنه لا تحقق له فى الخارج كما هو الشأن فى المطلق .

وأن أريد الوجود الخاص كوجود الواجب ، ووجود الإنسان ، فموجود ، ووجوده زائد عليه عارض له ، وهو المطلق ، وليس للمطلق وجود حتى يتسلسل وعلى كل فقد بطل الدليل .

(١) هذا الجواب للإمام الفخر الرازى راجع شرح المقاصد جـ ١ ص ١٦٧ .

(٢) الاسم المذكور ناقص فى الأصل صححه المحقق راجع شرح المقاصد جـ ١ الصفحة السابقة .

الدليل الثانى

الكلى ليس بموجود ولا معدوم ، وكل ما كان كذلك فهو(١) واسطة ، النتيجة الكلى واسطة .

هذا الدليل تركب من مقدمتين كبراهما ضرورية ، والصغرى نظرية فدليلها أن الكلى كمفهوم الإنسان لو كان موجوداً فى الخارج لكان مشخصاً ، ضرورة أن كل موجود فى الخارج مشخص ، وكون الكلى مشخصاً باطل ، ضرورة ، فبطل كونه موجوداً فى الخارج . ولو كان معدوماً لما كان جزءاً للموجود فى الخارج من أفراده ، لأن الموجود لا يتقوم بالمعدوم ، لكنه جزء ، فبطل كونه معدوماً ، وإذا بطل كون الكلى موجوداً أو معدوماً للمحذورات التى سمعتها ثبت أنه واسطة ، وهو المطلوب .

ويجاب باختيار أن الكلى معدوم ، ولا يلزم كون المعدوم جزءاً للموجود فى الخارج ، إلا إذا كان الموجود فى الخارج مركباً من الكلى ، والمشخصات التى سار بها الموجود فى الخارج شخصاً ، ولا تركب فى الخارج من الكلى ومن المشخصات ، إذ ليس فى الخارج فى زيد مثلاً ، شىء يشار إليه خارجاً ، هو إنسان وهو الكلى ، وشىء آخر خلاف ذلك الإنسان هو خصوصية زيد ، بل الموجود فى الخارج أمر واحد ، هو الشخص ، اعتبر فيه العقل إنسانية ومشخصات ، فالتركب إنما هو فى الذهن ، وهذا لا يلزمه إلا أن الكلى موجود فى الذهن ، فلا يضر كونه معدوماً فى الخارج ، حيث إن التركب فى الذهن ، وهو(٢) موجود ذهناً .

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٦٧ الطبعة السابقة .

(٢) أى الكلى موجود ذهنا لا خارجاً .

المبحث الخامس

« فى تمايز الأعدام فى العقل »

الموجودات الخارجية مثل زيد ، ونخلة ، وتفاحة ، متمايزة فى الخارج بلا اشتباه ، والوجودات على القول بزيادتها على الماهيات بقطع النظر عن وجودها وعدمها متمايزة[١] قطعاً ، لأنها لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات موجودة بوجود واحد ، وهذا باطل بالضرورة ، وأما بالنظر إلى الخارج ، فتمايزها فرع وجودها فيه[٢] ، لأن اتصافها بالتمايز فى[٣] الخارج بدون وجودها فى الخارج محال . وحينئذ تكون الوجودات متمايزة فى الخارج إذا كانت موجودة فيه قطعاً ، أما تمايزها ذهناً حال كونها معدومة فى الخارج فإنه يتفرع على تمايز المعدومات ، ويكون من محل الخلاف .

أما المعدومات والأعدام فلا تمايز لها خارجا ، بحيث يكون لكل معدوم ، أو عدم ، هوية تخالف هوية الآخر ، وهذا أمر ضرورى ، لا نزاع[٤] فيه .

إذا علمت ذلك فاعلم أن علماء الكلام إنما اختلفوا فى تمايز الأعدام والمعدومات عقلا ، فقال بعضهم إنها متمايزة عقلا ، وحينئذ تكون متعددة ، لأن التمايز يستلزمه ، وقال بعضهم إنها غير متمايزة عقلا فلا تكون متعددة .

استند القائل بتمايز الأعدام عقلا إلى عدة أمثلة ذكرها لتكون بمناسبة[٥] أصل لكل ما يماثلها ، فإنه لا قائل بالفصل بين عدم وعدم ، فالقائل بالتمايز فى الأعدام عمم فى جميعها ، والقائل بعدم التمايز ، حكم به فى جميع الأعدام ، فالاقتصار فى الاستدلال على بعض الأمثلة لا يضر .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٢ ص ١٨٤ .
(٢) يعنى فرع وجودها فى الخارج .
(٣) لفظ (فى) ليس فى الأصل ، زاده المحقق ليستقيم التعبير والكلام .
(٤) لأنها أمور معدومة فكيف تتمايز ؟
(٥) المذكور فى الأصل فيه خطأ مطبعى والصواب لتكون بمثابة أصل لكل ما يماثلها .

من تلك الأمثلة قولهم : عدم الشرط يقتضى عدم المشروط ، كعدم الحياة فإنه يقتضى عدم صحة الاتصاف بالإرادة ، وقولهم عدم الضد فى محل يصحح وجود الضد الآخر ، كعدم البياض فإنه يصحح وجود[١] ضد من أضداده كالسواد أو الحمرة ، وعدم غير الشرط[٢] لا يقتضى عدم المشروط ، وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر فهذا الاختلاف فى المقتضيات والأحكام من كون بعض الأعدام ملزوماً لآخر ، كعدم الشرط فإنه ملزوم لعدم المشروط ، وعدم البياض فإنه ملزوم لوجود ضد[٣] من أضداده ، بخلاف عدم غير الشرط فإنه ليس ملزوماً لعدم المشروط ، وعدمُ غير الضد فإنه ليس ملزوما لوجود ضد البياض مثلا وهذا دليل على التمايز بين الأعدام ، ولو لم يكن هناك تمايز لما اختلفت المقتضيات .

واستند القائل بعدم تمايز الأعدام عقلا إلى قياس تركيبه هكذا : الأعدام غير موجودة أصلا ، وكل ما هو متميز موجود فى الجملة .[٤]

النتيجة الأعدام غير متميزة ، أما الصغرى فهى ظاهرة ، لأن العدم ينافى الثبوت ، وأما الكبرى فدليلها أن المتميز متصف بصفة ثبوتية هى التميز ، وكل متصف بصفة ثبوتية يجب أن يكون موجودا فى الجملة ، إذا سلم كل من المقدمتين سلمت النتيجة القائلة الأعدام ليست متميزة .

والحق فى هذه المسألة أنها من ثمرات الخلاف فى الوجود الذهنى ، فمن أثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الأعدام عند تصورها لثبوتها ذهناً ، ومن نفى الوجود الذهنى حكم بعدم تمايز الأعدام لعدم ثبوتها ذهنا .

(١) راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٨٥ .
(٢) مثلا طول الإنسان ليس شرطاً للصلاة ، فعدمه لا يؤدى إلى عدم الصلاة (المشروط) بل تجب الصلاة على البالغ طويلا كان أو قصيراً .
(٣) فإذا عدم البياض فى جسم مثلا صحح وجود ضد من أضداده فى الجسم مثل السواد أو الحمرة وهكذا .
(٤) راجع شرح المواقف جـ ٢ ص ١٨٧ .

المبحث السادس

« الوجود والعدم يقع محمولاً ورابطة وما يتعلق بذلك »

كل من الوجود والعدم قد يشتق منهما ما يقع محمولا ، سواء أكان اسما أم فعلاً ، فيقال الإنسان موجود ، وزيد وجد ، ويقال العنقاء معدومة ، وبكر عدم ، وقد يشتق منهما ما يقع رابطة بين الموضوع[1] والمحمول .

والرابطة هي لفظ يدل على أن الحكم ثبوتي أو سلبي ، فيقال الإنسان يوجد كاتباً أو موجود كاتباً ، ومعنى هذا الحكم ثبوت الكتابة للإنسان ، ويقال الإنسان يعدم شاعراً أو معدوم شاعراً ، ومعنى هذا الحكم سلب الشعر عن الإنسان ، ومن هذا يعلم أن الحمل قد يكون إيجاباً ، وقد يكون سلباً ، والإيجاب هو الحكم بثبوت المحمول للموضوع ، والسلب هو الحكم بالإنتفاء .[2]

ولما كان حمل شيء على شيء آخر في الإيجاب لا يصح ، ولا يفيد الفائدة المقصودة من الحمل ، إلا إذا تحقق أمران بحيث لو انتفيا انتفت صحة الحمل ، والفائدة ، ولو انتفى واحد منهما انتفت الصحة أو الفائدة ، قالوا لابد في حمل الإيجاب من أن يكون ما صدق الموضوع[3] والمحمول واحدا ، بمعنى أن يكون ما يصدق عليه عنوان الموضوع خارجا أو ذهناً ، يصدق عليه مفهوم المحمول

(١) الموضوع في عرف المناطقة والمتكلمين هو المحكوم عليه ، والمحمول هو المحكوم به . والرابطة هي الواسطة التي تربط المحمول بالموضوع . ففي المثال : الإنسان يوجد كاتبا أو موجود كاتبا ، لفظ يوجد ، وموجود ربط المحمول (كاتباً) بالموضوع (إنسان) ومثلا : الإنسان يعلم شاعرا أو معلوم شاعرا ، لفظ يعلم ومعلوم رابطة ، ربطت المحمول بالموضوع .

(٢) أي انتفاء المحمول عن الموضوع وسلبه عنه .

(٣) لكل من الموضوع والمحمول مفهوم وما صدق ، فالمفهوم هو المعنى الذي وضعه العلماء للفظ ، والمصدق هم الأفراد الذين يصدق عليهم هذا المفهوم ، فإذا قلت مثلا : الإنسان حيوان فمعنى هذه القضية أن كل ما يصدق عليه معنى (إنسان) من محمد وخالد وبكر ... الخ يصدق عليه معنى (حيوان) ، سواء كان المحمول مساويا للموضوع مثل الإنسان ناطق ، والفرس صاهل ، أو كان المحمول أعم كمثال : الإنسان حيوان ، أو الفرس جسم .

سواء كان مساوياً أو أعم ، وإنما اشترطوا أن يكون الماصدق واحداً لأنه لو اختلف بأن تباينا ، أو كان أخص ، لما صح الحمل ضرورة ، فإنه لا يصح الإنسان فرس[1] ولابد أيضا من أن يكون مفهوم الموضوع مغايرا لمفهوم المحمول لأجل أن تتحقق فائدة الحمل ، فإذا قلت الإنسان حيوان ، أو العنقاء معدومة ، فمفهوم الموضوع في كلتا القضيتين مخالف ومغاير لمفهوم محمولها . فإن مفهوم الإنسان : الحيوان الناطق ، ومفهوم الحيوان : الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة ، كما أن مفهوم العنقاء : هو ذلك الطائر الذهني الخاص ، ومفهوم معدوم ذات ثبت لها العدم ، ولو كان المفهوم متحداً والماصدق واحداً لكان حمل حيوان على إنسان ، وحمل معدوم على العنقاء ، مثل قولك الماء ماء ، والأرض أرض .

وهذا في خصوص الحمل الإيجابي ، أما الحمل الشامل لكل من الإيجابي والسلبي فالمدار في صحة الحكم وصدقه على المطابقة لما في نفس الأمر ، لا لما في الأعيان ، ولا لما في الأذهان .

وبيان ذلك أن المطابقة لما في الأعيان تستلزم أن يكون الحكم المستفاد من القضية متعلقاً بطرفين لهما وجود خارجي ، كالحكم بأن هذا الإنسان أبيض ، وإنما لم يعولوا في صدق الحكم على تلك المطابقة ، لأنه قد لا يوجد الطرفان في الخارج ، فلو كانت تلك المطابقة هي المعتبرة في صدق الحكم لما شمل الصدق الحكم بين الأمور الذهنية ، مثل قولنا : الإمكان اعتباريٌّ ، والجمع بين النقيضين محال .

والمطابقة لما في الأذهان تقتضي أن يكون الحكم المستفاد من القضية مطابقا ما ارتسم في الذهن .

ولم يعولوا أيضا في صدق الحكم على تلك المطابقة ، لأن الذهن قد ترتسم فيه الكواذب .

(١) لأن أفراد الإنسان تباين أفراد الفرس ، فلا يصح الحمل .

مثل ارتسام ثبوت قِدَم العالم فى ذهن الفلاسفة . وبالجملة فالمطابقة لما فى الأعيان لم تعتبر فى صدق الحكم لعدم شمولها للأمور الذهنية ، والمطابقة لما فى الأذهان لم تعتبر كذلك فى صدق الحكم ، لأن الذهن قد ترتسم فيه الكواذب كما سمعت .

لهذا وجب أن يكون المعول عليه فى صحة الحمل وصدقه المطابقة لما فى نفس الأمر ، أو الواقع ، أو الخارج ، أى خارج ذات المدرك والمخبر .

وتوضيح ذلك أنك إذا قلت : الكل أعظم من الجزء ، والجمع بين النقيضين محال . أو الإنسان ممكن ، فإن العقل يجد نسبة فى كل قضية من هذه القضايا اقتضتها الضرورة ، أو البرهان ، فهذه النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة ، أو نتيجة البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك أو المخبر هى المراد بالواقع ، وما فى نفس الأمر ، وبالخارج ، فصحتها أو صدقها بمعنى أنها الواقع ونفس الأمر ، وصحة النسبة المعقولة أو الملفوظة ، بمعنى أنها مطابقة لتلك النسبة الواقعة ، أى أنها على وفقها فى الإيجاب والسلب ، وعلى ذلك يكون معنى قولهم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الخارجية مطابقة النسبة المفهومة من الكلام للنسبة التى اقتضتها الضرورة ، أو البرهان ، والتغاير بينهما بالحيثية .

الماهيــة وأقســامها

الكلام على هذا المبحث ينحصر فى ثلاثة مواضع :

الأول فى تعريف الماهية وما يتعلق به .

الثانى فى تقسيمها وما يتعلق به(١) .

الثالث فى كونها مجعولة أو لا ، وما يتعلق به .

المبحث الأول

التعريف وما يتعلق به

الماهية هى المعنى الذى يقع جوابا (بواسطة دالة) عن السؤال(٢) بما هو . فإذا قيل الإنسان ما هو ؟ يجاب عنه بحيوان ناطق ، فمدلول لفظ حيوان ناطق هو ماهية الإنسان .

هذه الماهية لها جهات متعددة ، وبواسطة تعدد هذه الجهات تتعدد أسماؤها ، فإذا لوحظت باعتبار أنها مما تتحقق وتثبت(٣) من غير أن تلاحظ فى أشخاصها سميت ذاتاً ، وحقيقة ، لتحققها فى ذات أفرادها مثل ماهية الإنسان .

وإذا لوحظت مع التشخيص سميت هوية ، أما إذا لم يكن لها تحقق كماهية العنقاء(٤) فإنها تسمى ماهية فحسب ، ثم إن الماهية وإن كانت واحدة فى نفسها لا تعدد فيها ، لكنها تعرض لها أمور مغايرة لها ، ضرورة تغاير العارض والمعروض كثيراً ما تتقابل وتتنافى ، فتتقابل الماهية بالتضاد والتنافى ، بحسب تقابل الأعراض وتعدد(٥) بذلك

---

(١) ، (٢)راجع شرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ١٠٢ وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٨٦ .

(٣) بمعنى أنها تتحقق . وتثبت فى الخارج كما مثل لذلك بماهية الإنسان فالإنسان ثابت فى الخارج بواسطة أفراده .

(٤) ذلك أن العنقاء لم تتحقق فى الخارج ، بل فرضها العلماء فرضاً ، على أنها طائر لم يوجد ولكنه يمكن وجوده .

(٥) الصواب وتتعدد بهذا الاعتبار بدليل المقابلة .

الاعتبار ، ولا تنافى بين هذا التعدد وكونها واحدة فى نفسها ، لأنها واحدة باعتبار ذاتها ومتعددة باعتبار الهوية والعوارض ، وحينئذ تتقابل : مثلا الإنسان الأبيض يقابل الإنسان الأسود ، والإنسان الواحد يقابل الإنسان الكثير ، والجسم المتحرك يقابل الجسم الساكن ... وهكذا : ومع هذا فهى متحدة المفهوم بحيث تطابق به جميع الحصص المحصلة ، فى الهويات المتخالفة بالشخص والعوارض ، فعلم بهذا أن معنى اتحادها مطابقتها لتلك الحصص ، لا أن تلك الحصص شىء واحد لأن التشخيص فى عددها الخارج .

كما أنها تتقابل وتختلف أسماؤها إذا أخذت بشرط شىء ، أو بشرط لا شىء ، أولا بشرط شىء .

فإنها بالاعتبار الأول[١] تسمى ماهية مخلوطة وماهية بشرط ، لأنها أخذت مع خلط شىء معها زائد عليها ، كماهية الإنسان ، تؤخذ مخلوطة بالمشخصات فى زيد ، وعمرو ، وهى موجودة فى الخارج .

وبالاعتبار الثانى تسمى مجردة لتجردها عن العوارض ، وتسمى ماهية بشرط لا أى بشرط أن لا شىء معها من العوارض ، ولا توجد خارجا ، لأنها إذا وجدت خارجاً وجب أن تتصف بمشخصات ، أما وجودها ذهناً فقيل بعدمه ، وقيل بحصوله[٢] وهو الأظهر لأن الذهن يمكنه تصور كل شىء ، حتى عدم نفسه ، ولا حجر فى التصورات ، فلا يمتنع أن العقل يعقل الماهية المجردة عن جميع اللواحق ، بأن يعتبرها خالية عنها ، وإذا اعتبرها كذلك تكون مفهوماً ثابتاً كسائر الأمور الفرضية بعد اعتبارها ، فتجرى عليها الأحكام بعد ذلك .

وبالاعتبار الثالث تسمى مطلقة لإطلاقها عن التقييد بالعوارض ، وبالتجرد عنها ، وهى أعم من المخلوطة والمجردة ، بمعنى أنها تصدق على ما يصدق عليه كل منهما ، وإن كان التنافى بحسب المفهوم[٣] حاصلا ، إلا أنه لا ينافى الاجتماع فى الماصدق ، وهى موجودة فى الخارج ، لأنها نفس المخلوطة ، ولا تمايز بينهما فى الخارج إنما التمايز فى العقل فقط .

وقد يقال الماهية لا بشرط شىء هى الكلى الطبيعى ، وهو لا وجود له فى الخارج ،

(١) أى باعتبار أن الماهية أخذت بشرط شىء فصارت ماهية مخلوطة ، لأنها أخذت مع خلط شىء معها زائد عليها ، أى مضاف إلى الماهية ، راجع شرح المقاصد جـ ١ ص ١٩٠ وبشرح الطوالع للبيضاوى ص ١٠٣ الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٩٠ وشرح الطوالع ص ١٠٣ وما بعدها .

(٣) يراجع شرح الطوالع للبيضاوى ص ١٠٤ ، وفى الأصل لا أنه لا ينافى فصوبناه إلى قولنا : إلا أنه لا ينافى ... الخ .

لأن الوجود فى الخارج يستلزم التشخص ، والكلية تستلزم عدم التشخص ، وتنافى اللوازم دليل تنافى الملزومات ، فكيف يصح قولكم : إن الماهية المطلقة موجودة فى الخارج[١] .

ويجاب عن ذلك بأن مجرد المأخوذ لا بشرط شىء ليس كلياً طبيعياً بل مع اعتبار كونه معروضاً للكلى المنطقى ، والذى قلنا بوجوده فى الخارج ،وهو[٢] مجرد المأخوذ لا بشرط شىء من غير اعتبار الكلية ، فإن وجوده إنما يتحقق عند عروض العوارض المشخصة ، وأما المأخوذ مع عارض الكلية فلا وجود له فى الخارج ، وهذا هو معنى ما اشتهر بين القوم من أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج .

المبحث الثانى

تقسيم الماهية

تنقسم الماهية إلى قسمين : بسيطة ومركبة فالبسيطة هى التى لا جزء لها عقلا وخارجاً مثل الجوهر الذى هو جنس عال ، فإنه لا جنس له ، ولا فصل ، وليس مركباً فى الخارج ، أو خارجاً فقط[٣] وإن كان مركباً عقلاً مثل النفس فإنها فى الخارج ليس لها عناصر[٤] مركبة منها ، وإن كانت مركبة عقلا من مميزاتها والمركبة هى التى تلتئم من عدة أمور أو أمرين ، إما ذهنا إن كان التركيب عقلياً كالماهيات التى لها أجناس وفصول ، مثل ماهية الإنسان المركبة عقلا من الحيوان والناطق ، وإما خارجاً إن كان التركيب خارجياً مثل بدن الإنسان المركب من العناصر الأربعة[٥] والبيت المركب من سقف وحوائط وغيرها ، والماهية المركبة

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١٩٣ .

(٢) هكذا فى الأصل [بالواو] وأرى أن الواو زائدة ويحسن حذفها .

(٣) مثل بالجوهر للماهية التى لا جزء لها عقلا وخارجاً على رأى الفلاسفة ومثل بالنفس للماهية البسيطة التى لا جزء لها عقلا ولكنها مركبة خارجاً من مميزاتها .

(٤) يقصد بالعناصر الأمور المادية ، كالماء والهواء وغيرهما . فإن النفس لا تتركب منها عندهم .

(٥) هذا رأى الفلاسفة المتكلمين سابقاً . أن بدن الإنسان مركب من العناصر الأربعة ، وهى الماء ، والهواء ، والتراب ، والنار . وقد ثبت بطلان هذا الكلام .

من أجزاء ذهنية يصح حمل كل جزء منها عليها ، والمركبة من أجزاء خارجية لا يصح حمل أى جزء من أجزائها عليها ، لأن الأجزاء الذهنية هى فى الواقع ترجع إلى أوصاف متعددة لشىء واحد ، مثلا إذا قلت : الإنسان حيوان ، فمعناه أن الإنسان متصف بأنه جسم نام حساس متحرك بالإرادة ، أما الأجزاء الخارجية فهى أمور مختلفة انضمت إلى بعضها ، وتكون منها شىء واحد هو الماهية ، فليس جزؤها وصفاً لها ، فلا يقال البيت سقف أو حائط ، ولا بدن الإنسان ماء ، لأنه يؤدى إلى أن يكون المعنى : البيت أو البدن بعض الأشياء التى تكوّن منها .

المبحث الثالث

الماهية الممكنة مجعولة أم لا ؟

اتفق علماء الكلام على أن وجود الممكن وتحققه فى الخارج لابد له من فاعل[1] ، ولكنهم اختلفوا فى ماهيته ، هل هى بجعل جاعل أو لا ؟ .

فذهب أهل السنة إلى أنها بجعل الجاعل مطلقاً ، سواء أكانت بسيطة أو مركبة .

وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة إلى أنها ليست بجعل الجاعل مطلقاً .

وذهب بعض الفلاسفة[2] وبعض المعتزلة إلى أن المركبات بجعل جاعل ، فأما البسائط فليست مجعولة .

استدل أهل السنة بأدلة منها : الماهية بسيطة أو مركبة ممكن[3] ، وكل ممكن محتاج إلى الفاعل ، النتيجة الماهية بسيطة أو مركبة محتاجة إلى الفاعل .

المقدمة الصغرى مسلمة لأن موضوع النزاع فى المهايا الممكنة ، وأما الكبرى

(١) راجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢١٠ الطبعة السابقة .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢١٠ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٤٣ .

فدليلها أن الإمكان معناه عدم ضرورة الوجود والعدم ، وحيث إن كلا من الوجود والعدم ليس ضرورياً ، ولا ذاتياً للممكن ، فلابد له من فاعل ، لأن علة الاحتياج إلى الفاعل وهى الإمكان قد تحققت .

ومن الأدلة قولهم : تقرر[1] الماهية الممكنة فى الخارج ليس لذاتها ، وكل ما كان كذلك فهو بالفاعل ، النتيجة : تقرر الماهية الممكنة بالفاعل .

أما الكبرى فمسلمة .

والصغرى دليلها أن تقررها لو كان لذاتها لكانت واجبة ، والفرض أنها ممكنة .

ويجاب عن الأول[2] بأنه أفاد احتياج الممكن إلى الفاعل ، ومعنى احتياجه إلى الفاعل أن وجوده ليس من ذاته بل بواسطة الفاعل .

ويجاب عن الثانى أنه أفاد أن تقرر الماهية بالفاعل ، والتقرر هو التحقق والثبوت ، فهو الوجود ؛ فيكون المستفاد من الدليلين هو احتياج الممكن إلى الفاعل لإعطائه الوجود ، وهذا مسلم ، وليس محلا للنزاع .

ومن الأدلة قولهم : الممكن لابد له من علة ، والعلة لابد لها من تأثير فى المعلول ، والتأثير فى المعلول يقتضى حصول جعل فيه ، فالمجعول الذى هو المعلول إما الماهية فيثبت المدعى ، أو الوجود (وهو ماهية أيضاً) أو اتصاف الماهية بالوجود (والاتصاف ماهية أيضا) أو انضمام الأجزاء بعضها لبعض فى المركبة (والانضمام ماهية أيضا) ، وعلى أى فرد مما ذكر يثبت المدعى ، لأن المجعول فى الكل ماهية[3] .

والجواب أن النزاع فى الماهيات التى هى حقائق الأشياء ، لا فيما صدقت عليه من الأفراد ، فيجوز أن يكون المجعول ذلك الشخص الذى هو فرد من أفراد

(١) شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢١٠ .

(٢) هكذا بالأصل والأولى أن يقال ويجاب عن الأول .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢١٠ وراجع شرح ابن يعقوب المكناسى جـ ١ ص ٢٠٩ نفس الطبعة .

ماهية الإنسان ، أو الوجود الخاص الذى هو من أفراد ماهية الوجود ، والاتصاف الخاص ، أو الانضمام(١) الخاص .

دليل جمهور الفلاسفة والمعتزلة

لو كانت ماهية الإنسان مثلا وهى الحيوانية والناطقية مجعولة ، بأن تحققت بالفاعل ، لزم أن تنتفى عند عدم جعل الجاعل ، ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء العلة ، لكن انتفاء الحيوانية والناطقية عند عدم جعل الجاعل باطل ، لأنه يؤدى إلى سلب الشىء عن نفسه ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو كون الماهية مجعولة محال(٢) . فثبت أنها ليست مجعولة وهو المطلوب .

ويجاب عن ذلك بأنه لا استحالة فى سلب الشىء عن نفسه ، فإن الماهية إذا لم يتعلق الجعل بها ارتفعت بالمرة ، أى لم تتحقق ذاتها ، فيصح سلبها عن نفسها ، فتقول الإنسانية ، ليست إنسانية فى نفس الأمر ، وهى صادقة ، لأن صدقها يتحقق مع نفى الموضوع ، إنما المحال أن تسلب عن نفسها بعد فرض وجودها .

دليل القول الثالث

شرط المجعولية الإمكان ، وهو لا يعرض للبسيط ، لأن الإمكان(٣) نسبة لا تتحقق إلا بين شيئين ، والبسيط لا تعدد فيه ، لعدم تركبه من أجزاء ، فلا يعرض الإمكان له فلا يجعل .

(١) وكل المذكور فى الجواب وجودات خاصة ، وهو أمر جزئى ، والكلام فى ماهية الوجود المطلقة الصادقة على جميع الجزئيات .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢١٣ وشرح المواقف جـ ٣ ص ٤٠ .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ٤٣ وشرح المقاصد ص ٢١٢ .

ويجاب عن ذلك بأن البسيط له ماهية ، وله وجود ، والإمكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة للوجود ، فهو(١) مقتض شيئين لا جزئين ، وقد تحقق الشيئان فى البسيط وهما الماهية والوجود .

تتمة

قد سمعت أدلة كل فريق من علماء الكلام فى هذا المبحث ، وتبين لك أن جميع الأدلة لم تسلم من القدح ، وهذا يكون غالباً إذا كان الخلاف لفظياً ، لهذا نرى أن أغلب الكاتبين هنا حقق أن الخلاف لفظى ، وإليك البيان :

المجعولية تطلق بمعنيين أولهما الاحتياج إلى الفاعل ، فمعنى كون الشىء مجعولا أنه محتاج إلى الفاعل . ثانيهما الاحتياج إلى الغير فمعنى كون الشىء مجعولا ، أنه محتاج إلى غيره ، ليؤثر فيه إن كان فاعلا ، وليقوم به إن كان جزءاً . ومعلوم أن الاحتياج مطلقا من عوارض الممكن ، إلا أن عوارض الممكن منها ما يكون من لوازم ماهيته ، كزوجية الأربعة ، ومنها ما يكون من لوازم هويته كتناهى الجسم ، وحدوثه ، إذا علم هذا نقول :

إن احتياج الممكن إلى الفاعل فى المركب والبسيط من لوازم الهوية ، دون الماهية ، واحتياج الممكن إلى الجزء من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة .

فمن قال إن الماهية مطلقاً مجعولة أراد من الماهية الهوية ، والجميع متفق على أن الهوية محتاجة إلى الفاعل مطلقاً ، وإلى الجزء إن كانت مركبة ، ودليله لا يفيد إلا ذلك .

ومن قال إن الماهية مطلقاً ليست مجعولة أراد أن الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية ، بل من عوارض الهوية(٢) ، ومن قال إن المركبة مجعولة دون

(١) أى الإمكان يقتضى شيئين لا جزءين ، والشيئان هما الماهية والوجود .

(٢) ذلك أن الهوية مركبة ومادامت مركبة فهى محتاجة إلى الفاعل . ليضم الأجزاء بعضها إلى بعض .

البسيطة أراد أن المركبة هى المحتاجة إلى أجزائها دون البسيطة ، وإن اشتركا فى الاحتياج إلى الفاعل بالنظر إلى الهوية : وبهذا البيان يتضح لك أن الخلاف لفظى لأن أقوالهم لم تتوارد على نقطة واحدة .[1]

الوجوب والإمكان والامتناع

الكلام على هذا المبحث ينحصر فى أربعة مواضع : **الأول** فى تصور هذه الأمور الثلاثة ، **الثانى** فى أنها أمور اعتبارية ، لا وجود لها فى الخارج . **الثالث** فى أحكام الواجب . **الرابع** فى أحكام الممكن .

الموضوع الأول : تصـورها

قال محققوا علماء الكلام إن تصور الوجوب ، والإمكان ، والامتناع ، وما يشتق منها ، أعنى الواجب ، والممكن ، والممتنع ، ضرورى ، لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب ، بمعنى أن كل أحد يجد فى نفسه عند أدنى ملاحظة أن الشىء قد لا يقبل الانتفاء ، وهو الواجب ، وقد لا يقبل الوجود وهو المستحيل ، وقد يقبل كلا منهما على طريق البدلية ، وهو الممكن ، وعلى هذا فلا يحتاج إلى تعريفها ، ولا إلى تعريف مصادرها تعريفاً يفيد فهم ماهياتها ، لحصول تميزها بمقتضى الفطرة .

وحينئذ **فتعريف الواجب** بأنه ما يمتنع عدمه ، أو ما لا يمكن عدمه .

والممتنع بأنه ما يجب عدمه أو ما لا يمكن وجوده .

والممكن بأنه ما لا يجب وجوده ولا عدمه ، أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه .

وتعريف الوجوب بأنه امتناع العدم ، أو لا إمكان العدم ، وتعريف الامتناع بأنه وجوب العدم ، أو لا إمكان الوجود .

---

(١) تحقيق فضيلة الشيخ المؤلف فى أن الخلاف لفظى تحقيق جيد ، وكلام مقبول ، فتدبره ، راجع كتاب شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢١٢ .

وتعريف الإمكان بأنه لا وجوب الوجود والعدم ، أو لا امتناعهما تعريف لفظى ، لا يفيد سوى أن ذلك المعنى المذكور لكل واحد من هذه الأشياء ، هو المسمى بذلك الواحد المختص به ، وإلا لما صح تعريفاً[1] للدور الظاهر الموجود فى كل تعريف من هذه التعاريف .

وينقسم الواجب إلى قسمين :

واجب لذاته كوجود البارى ، وواجب لغيره ، كوجود بعض الممكنات فى زمن علم الله وجوده فيه .

كما أنه ينقسم المستحيل إلى المستحيل لذاته كوجود الشريك ، ومستحيل لغيره كوجود الممكن فى زمن علم الله عدمه فيه .

أما الممكن فهو ذاتى لا غير ، فلا يتأتى أن يكون ممكناً لغيره ، وهو فى ذاته واجب أو مستحيل .

المبحث الثانى

الوجوب والإمكان والامتناع أمور اعتبارية

الوجوب يطلق ويراد منه الكيفية التى تتكيف بها النسبة ، وهى لزوم الوجود وعدم انفكاكه ، **ويطلق ويراد منه** استغناء الواجب فى وجوده عن الغير ، أو عدم احتياجه إلى الغير ، أو عدم توقفه على الغير ، **ويطلق ويراد منه** كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاماً ، **ويطلق ويراد** منه الشىء الذى تمتاز به الذات عن الغير ، والمراد من الشىء الذات ، ومن الغير ما غاير الذات ، ولو كان الصفات ،

---

(١) وإنما كانت هذه التعاريف لفظية ، لأنها لو كانت حقيقية لأدى ذلك إلى الدور لتوقف كل من التعريف والمعرَّف على الآخر ، والدور باطل ، لذلك قالوا إنها تعاريف لفظية . راجع شرح المقاصد جـ ١ ص ٢٣٨ .

فيكون المعنى الذات التى تمتاز بنفسها عن كل ما غايرها .

والإمكان يطلق ويراد منه كيفية النسبة التى هى سلب ضرورة الوجود والعدم ، وهذا هو المعبر عنه بالإمكان الخاص ، المقابل للوجوب والامتناع ، ويطلق ويراد منه عدم اقتضاء ذاته الوجود أو العدم ، ويطلق ويراد منه الاحتياج فى الوجود إلى الغير ، ويطلق ويراد منه الشىء الذى تمتاز به ذات الممكن عن غيرها ، ومعناه ذات الممكن التى تمتاز بنفسها عن كل ما غايرها .

والامتناع يطلق ويراد منه كيفية النسبة بمعنى استحالة تحققها وضرورة سلبها . ويطلق ويراد منه استغناؤه فى العدم عن الغير ، ويطلق ويراد منه اقتضاء ذاته العدم ويطلق ويراد منه ما به[1] تمتاز ذات الممتنع عن غيره ، ومعناه ذات الممتنع التى تمتاز بنفسها عن كل ما غايرها .

إذا علمت هذا فاعلم أنهم اتفقوا على أن الامتناع أمر اعتبارى ، لا وجود له فى الخارج ، لأنه صفة للممتنع الذى يستحيل وجوده فى الخارج ، وإذا كان الموصوف يستحيل وجوده فى الخارج ، فلا يتصور لصفته وجود فى الخارج بأى معنى من المعانى التى ذكرت .

أما وجود الوجوب فهو بالمعنى الأول صفة[2] للنسبة ، وبهذا المعنى لها لا توصف به ذاته تعالى ، وإنما توصف بواسطة استعماله فى أحد المعانى الثلاثة ، المذكورة بعد المعنى الأول ، لكون هذه المعانى لازمة لذلك المعنى الذى هو صفة النسبة .

وكذلك الامكان بالمعنى الأول صفة للنسبة ، وبهذا المعنى لا يقع وصفاً للممكن ، وإنما يوصف به بواسطة استعماله فى أحد المعانى الثلاثة ، المذكورة بعد المعنى الأول لكونها لازمة لذلك المعنى ، الذى هو صفة للنسبة . وهذه المعانى الثلاثة المذكورة للوجوب متغايرة مفهوما ، فإن المعنى الأول نسبة سلبية ، والمعنى

(١) كلمة [ما به] ليست فى الأصل زادها المحقق لتستقيم العبارة .
(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٠٧ وما بعدها .

الثانى نسبة سلبية ، والمعنى الثالث نسبة ثبوتية ، ترتبت عليها النسبة السلبية والمعنى **الثالث وجودى** لأنه عين الذات ومع هذا التغاير فى المفهوم ، فهى متلازمة .

كذلك معانى الإمكان الثلاثة متغايرة مفهوماً ، ومتلازمة ، ولما كان الوجوب والإمكان بالمعنى الأول سلبياً قطعاً ، وبالمعنى الثانى اعتبارياً قطعاً وبالمعنى الثالث وجودياً قطعاً لم يكن محط النزاع ، فى كون الوجوب والإمكان أمراً اعتبارياً أو غير اعتبارىٍّ ، بملاحظة معنى من هذه المعانى الثلاثة ، بل بمعنى كيفية[1] النسبة وهى لزوم وضرورة الوجود بالنسبة للوجوب ، وسلب ضرورة الوجود والعدم بالنسبة للإمكان .

لهذا نقول اختلف علماء الكلام فى كون الوجوب والإمكان بمعنى كيفية النسبة اعتبارياً أو غير اعتبارى ، فقال بعضهم هما اعتباريان ، لا وجود لهما فى الخارج . وقال بعضهم هما وجوديان لهما وجود فى الخارج .

وقبل ذكر الأدلة من الجانبين نأتى على اصطلاح القوم فى معنى الوجود والعدم والموجود والمعدوم ، والوجودى والعدمى ، والحقيقى والاعتبارى ، فنقول :

الوجود هو الكون أو التحقق ، أو الثبوت ، والعدم هو انتفاء التحقق ، أو انتفاء الثبوت ، والموجود المتصف بالوجود ، والمعدوم المتصف بالعدم ، والوجودى قيل هو الوجود ، وقيل هو الموجود ، وقيل هو ما لم يؤخذ السلب فى مفهومه ، وهو الصحيح فى تعريفه ، كالإنسان ، والعدمى قيل هو العدم ، وقيل هو المعدوم ، وقيل هو ما أخذ السلب فى مفهومه ، وهو الصحيح فى تعريفه ، كالعمى . **والحقيقى** هو الأمر الثابت الموصوف فى الواقع ، ونفس الأمر ، لا فى الفرض والتقدير ، مثل القدرة للقادر . **والاعتبارى** هو ما لا تحقق له إلا بحسب فرض العقل ، كالإمكان فإنه

(١) وذلك مثل قولنا : الله موجود ، أو الله عالم ، فنسبة الوجود لله تعالى واجبة ، وكذلك العلم ، أما قولنا : محمد عالم ، أو محمد أبيض ، فهذه تفيد الإمكان الخاص ، وهو سلب الضرورة عن الطرفين (الوجود والعدم) .

ثابت للإنسان لكن فى التقدير والفرض ، إذ ليس هناك أمر محقق يقال فيه : إنه إمكان كالعلم والجهل .

أدلة الفريق الأول

استدل الفريق القائل إن الوجوب والإمكان أمران اعتباريان بأربعة أدلة : اثنان للوجوب ، واثنان للإمكان .

الأول لو كان الوجوب موجوداً فى الخارج لكان إما واجباً وإما ممكناً ، لكن كونه واجباً أو ممكناً باطل ، فما أدى إليه ، وهو كون الوجوب موجوداً فى الخارج باطل ، فثبت أنه ليس[1] بموجود وهو المطلوب .

وجه لزوم التالى للمقدم[2] ، أن كل موجود فى الخارج لا يخلو عن الاتصاف بالوجوب أو الإمكان ، ووجه بطلان التالى[3] أنه لو كان ممكناً والفرض أن الواجب إنما وجب بملابسته للوجوب ، لزم إمكان الواجب ، لاحتياجه إلى الوجوب المتصف بالإمكان ، ولو كان واجباً كان لذلك الوجوب وجوب آخر للمماثلة فيلزم التسلسل وهو باطل .

وإذا كان وجود الوجوب فى الخارج مؤدياً إلى إمكان الوجوب أو التسلسل الباطلين كان باطلا فيثبت نقيضه ، وهو أنه ليس بموجود .

الدليل الثانى لو كان الوجوب موجوداً لكان إما نفس ماهية[4] الواجب ، أو جزءها أو خارجاً عنها ، لكن كونه نفس الماهية ، أو جزءها ، أو خارجاً عنها ، باطل .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٥٣ الطبعة السابقة .

(٢) التالى هو الجزء الثانى من المقدمة الشرطية ، والمقدم هو الجزء الأول منها — راجع القطب على الشمسية ص ١١٠ .

(٣) وهو القضية الاستثنائية والتى تسمى فى المنطق بالصغرى المرشد السليم ص ١٧٩ .

(٤) راجع شرح المواقف جـ ٣ ص ١١٢ وما بعدها .

فما أدى إليه وهو أن الوجوب موجود باطل ، فثبت أنه غير موجود وهو المطلوب .

والملازمة ظاهرة لأن العقل إذا فرض وجود الوجوب فلا يتصوره إلا واحداً من هذه[1] الثلاثة .

وأما بطلان التالى فلأن محط النزاع وجود الوجوب ، الذى هو كيفية النسبة ، ومعلوم أن النسبة متأخرة عن الماهية التى هى أحد[2] طرفيها ، فيكون المتعلق بها وهو الكيفية متأخراً عن الماهية من باب أولى ، وحينئذ وجب أن تكون تلك الكيفية غير الماهية .

كذلك لا يصح أن تكون تلك الكيفية جزء الماهية ، لأنه يؤدى إلى تركب الواجب وهو مستحيل .

وكذلك لا يصح أن تكون خارجاً ، لأنه إذا كان الوجوب موجوداً ، خارجاً عن الماهية ، وقائما بها ، فهو محتاج إلى الموصوف فيكون ممكناً ، وحينئذ يجوز زواله عن الواجب ، وهذا يؤدى إلى إمكان الواجب ، وهو محال ، وإذا كان وجود الوجوب مؤدياً إلى هذه المحالات ، كان باطلا ، فيثبت نقيضه ، وهو أنه ليس بموجود هو المطلوب .

الدليل الثالث لو كان الإمكان موجودا لكان إما واجباً[3] وإما ممكناً ، لكن كونه واجباً أو ممكناً باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو أنه موجود ، فثبت نقيضه وهو أنه ليس بموجود ، وهو المطلوب .

---

(١) فى الأصل لهذه الثلاثة ، والصواب ما كتبناه .

(٢) لأن الدعوى هى قولهم : الوجوب أمر وجودى ، فالوجوب طرف فى النسبة ، وكونه موجوداً طرف آخر ، والطرفان يتقدمان على النسبة التى هى محل النزاع .

(٣) راجع شرح المواقف السيد الشريف جـ ٣ ص ١١٤ وما بعدها

والملازمة ظاهرة ، لأن كل موجود لا يخلو عن الاتصاف بالوجوب أو الإمكان ، وأما بطلان التالى فلأن الإمكان لو كان واجباً ، والفرض أنه صفة للممكن ، كان موصوفه وهو الممكن واجباً ، لأنه لو كان ممكنا لزم من إمكانه إمكان الصفة ، بل يكون موصوفهُ أولى بالوجوب منه لاستغنائه ، واحتياج الصفة التى هى الإمكان إليه ، وكونه واجباً باطل ، لأنه يؤدى إلى خلاف المفروض .

ولو كان الإمكان ممكناً لكان له إمكان ، وننقل الكلام إلى وجود ذلك الإمكان للمماثلة ، فيلزم التسلسل ، وهو باطل .

وإذا كان وجود الإمكان مؤدياً إلى خلاف المفروض ، أو التسلسل ، وكل منهما باطل ، فما أدى إلى أحدهما وهو أنه موجود باطل ، فثبت نقيضه ، وهو أنه ليس بموجود وهو المطلوب .

الدليل الرابع الإمكان متقدم على الوجود[١] والصفة الثبوتية لا تتقدم على الوجود ، فالإمكان ليس صفة ثبوتية ، أما كون الإمكان متقدماً على الوجود فلأن الإمكان استواء طرفى الوجود والعدم ، وهذا الوصف يثبت للشيء قبل طرو الوجود عليه ، ثم يطرأ عليه الوجود من غيره .

وأما كون الصفة الثبوتية لا تتقدم على الوجود ، فلأن قيام الصفة الثبوتية بموصوفها فرع وجوده[٢] لهذا لا يكون الإمكان صفة موجودة .

أدلة الفريق الثانى القائل إن الوجوب وجودى

استدل الفريق القائل إن الوجوب وجودى بدليلين :

(١) راجع شرح المواقف جـ ٣ ص ١١٥ وما بعدها .

(٢) أى وجود الموصوف بهذه الصفة قبل اتصافه بها ، ولما كان الإمكان متقدماً على الوجود ، فلا يصح وصف الوجود به ، لأن الصفة لا تتقدم على موصوفها .

الأول لو كان الوجوب عدمياً لكان العدم مؤكداً للوجود ، لكن كون العدم مؤكداً للوجود باطل ، فما أدى إليه وهو كون الوجوب عدمياً باطل[١] فثبت أنه ليس عدمياً وهو المطلوب .

دليل الملازمة أن الوجوب إثبات الوجود وتقرره ، بحيث لا يحتمل الانتفاء فهو مؤكد للوجود ، فلو كان عدمياً لكان العدم مؤكداً للوجود ، ودليل بطلان التالى أن العدم نقيض الوجود ، والشيء لا يكون مؤكداً لنقيضه ، بل يقتضي رفعه .

ويدفع هذا الدليل بمنع الملازمة ، لأن المستدل بناها على أن العدمى والعدم شيء واحد .

ونقول له إن معنى كون الوجوب عدمياً أنه اعتبار عقلى ، يصح أن يختص به الوجود ، ويؤكده ، لأن معناه لزوم الوجود وضرورته .

الدليل الثانى لو كان الوجوب عدمياً لكان تحققه دائراً مع اعتبار العقل له ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى[٢] إليه ، وهو أن الوجوب عدمى ، فيثبت نقيضه ، وهو أنه ليس عدمياً وهو المطلوب .

أما الملازمة فوجهها أن العدميات لا تحقق لها فى نفسها ، بل تحققها بفرض العقل لها ، فيلزم أن لا يكون الواجب واجباً ، إلا إذا فرض العقل وجوبه . أما بطلان التالى فدليله أن الواجب واجب فى نفسه ، مع قطع النظر عن غيره سواء وُجد فرض واعتبار من عقل أم لم يوجد .

ويجاب عن ذلك بمنع قوله فى الملازمة فيلزم أن لا يكون الواجب واجباً ، إلا إذا فرض العقل وجوبه ، لأن اتصاف الذات بصفة فى الخارج ، أو نفس الأمر ، لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة فى الخارج ، أو نفس الأمر . ألا يرى أن زيداً

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٥٧ وما بعدها وشرح المواقف جـ ٣ ص .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٥٧ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٢٢ .

أعمى فى الخارج ، وليس العمى موجوداً فيه ، وهو عدمى . كذلك كون الوجوب أمراً عدمياً اعتبارياً لا يلزم منه عدم الاتصاف به فى نفس الأمر ، وحينئذ يتصف الوجود[١] بالوجوب ، ولو لم يكن وجودياً فيكون أمراً اعتبارياً انتزاعياً .

أدلة الفريق الثانى على أن الإمكان وجودى

استدل الفريق القائل إن الإمكان وجودى بدليلين :

الأول أن نقيض الإمكان اللاإمكان وهو عدمى ، لصدقه على الممتنع[٢] وإذا كان عدمياً وجب أن يكون نقيضه ، وهو الإمكان وجودياً .

ويدفع ذلك بأن نقيض الامتناع اللاإمتناع ، وهذا النقيض عدمى ، لأنه سلب العدم ، ومع ذلك لم يكن الامتناع وجودياً ، لأنه عدم صحة الوجود . فكذلك لا يلزم من كون نقيض الإمكان عدمياً أن يكون الإمكان وجودياً ، بل يجوز أن يكون عدمياً . والتناقض الذى بين الإمكان واللاإمكان تناقض فى المفردات . ومعناه فيها تقرر وصف ولو كان عدمياً فى شىء ، وسلب ذلك المقرر وإن كان سلباً ، مثل العمى واللاعمى ، فإن العمى عدم البصر واللاعمى سلب ذلك العدم[٣] .

أما قولهم : إن النقيضين لابد أن يشتملا على ثبوت مقابل بالسلب ، فهو فى خصوص القضايا ، لأن النقض فيها معناه ثبوت النسبة فى الواقع وسلبها .

الدليل الثانى لو كان الإمكان عدمياً لزم لا يكون الممكن ممكناً إلا عند فرض العقل ، واعتباره وصف الإمكان ، لكن التالى باطل ، لأن الممكن ممكن ، سواء

(١) هكذا فى الأصل فى النسختين المطبوعتين والصواب وحينئذ يتصف الوجوب بالوجود ولو لم يكن وجودياً ... الخ لأن الكلام فى الوجوب .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٣ ص ١٢٤ .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٢٤ وما بعدها

وجد فرض العقل أو لم يوجد ، فبطل كون الإمكان عدمياً ، فثبت أنه وجودى ، وهو المطلوب .

ويجاب بمنع الملازمة ، لجواز أن يكون المحمول من الأمور التى لا تحقق لها إلا فى العقل ، ويكون صدقه على الموضوع ضرورياً ، فى نفس الأمر ، كقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ، فإن الحكم بالامتناع على اجتماع النقيضين ضرورى ، وصادق فى نفس الأمر ، مع أنه لا تحقق للامتناع إلا بحسب العقل ، فكذا الإمكان عدمى ، والحكم بأن الشىء ممكن ضرورى ، بمعنى أنه متصف بالإمكان فى نفس الأمر ، ولا يلزم من اتصاف الشىء بالإمكان فى نفس الأمر وجوده فى الخارج .

أحكام الواجب لذاته

الواجب لذاته هو ما كان ثبوت الوجود له ضرورياً لذاته وله أحكام ثلاثة :

الأول : الواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره ، لأن الواجب لذاته يلزمه عدم احتياجه فى وجوده إلى غيره ، والواجب لغيره يلزمه الاحتياج فى وجوده إلى غيره ، وبين الاحتياج إلى الغير ، وعدم الاحتياج تناف ، وتنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات ، فالواجب لذاته لا يكون واجباً لغيره .

الثانى : الواجب لذاته لا يكون مركباً من أجزاء متمايزة فى الخارج ، ولا من أجزاء متمايزة فى الذهن ، لأن المركب يلزمه الاحتياج إلى كل جزء من أجزائه ، ليتحقق فى الخارج إن كانت خارجية ، وليتقوم بها إن كانت ذهنية ، والواجب لذاته يلزمه الاستغناء عن الغير مطلقاً ، فاعلا ، أو جزءاً ، وبين الاحتياج والاستغناء تناف ، وتنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات ، فالواجب لذاته لا يكون مركباً ، لا خارجاً ، ولا ذهناً ، وأيضاً فالأجزاء الذهنية لابد لها من منشأ انتزاع فى الخارج ، فلو تركب عقلا لتركب خارجاً حتماً ، وإلا كانت الأجزاء العقلية مجرد اعتبار كاذب .

الثالث : الواجب لذاته لا يكون متعدداً وسيأتى بيان هذا على الوجه الوافى فى مبحث الوحدانية إن شاء الله .

أحكام الممكن

الممكن : هو ما كان وجوده وعدمه ليس ضروريا لذاته ، وله أحكام ثلاثة :

الأول : الممكن يحتاج فى وجوده وعدمه إلى السبب ، قال جمهور المتكلمين متى أدرك الإنسان معنى الممكن ، ومعنى الاحتياج إلى السبب ، وركب قضية موضوعها الممكن ، ومحمولها احتياجه إلى السبب ، وقال الممكن محتاج إلى السبب ، كان تصديقه بتلك النسبة بديهيا ، لا يحتاج إلى دليل ، لأن معنى الممكن ما لا تقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ، ومعنى الاحتياج أن كلا من وجوده وعدمه ليس لذاته ، بل من أمر خارج عنه ، فمتى أحاط علماً بمعنى الموضوع والمحمول حكم بداهة باحتياج الممكن فى وجوده وعدمه إلى السبب ، ولكن إذا كان الوصف الذى استفاده الممكن ، هو الوجود وجب أن يكون السبب موجوداً ، ولا يصح أن يكون معدوماً ، لأن المعدوم لا يكون مصدراً للوجود ، أما إذا كان الوصف الذى قام بالممكن هو العدم فلا يحتاج إلى سبب وجودى ، لأن العدم سلب ، والسلب لا يحتاج إلى إيجاد بداهة ، فحينئذ يكون عدم الممكن لعدم التأثير فيه .

وينبغى أن يعلم أن الممكن كما يحتاج فى وجوده ابتداء إلى السبب ، يحتاج إليه فى البقاء ، لأن ذات الممكن لا تقتضى الوجود ، ولا يترجح وجودها على عدمها إلا لسبب ، فالاحتياج من لوازمها لا يفارقها فى حال ما .

وقد ذكر علماء الكلام فى هذا المقام شبها ، أوردها قوم زعموا أن هذا العالم المتقن المحكم حصل اتفاقاً ، بدون أن يؤثر فيه حكيم ، مدبر ، بعضها[1] يرجع

(١) أى بعض هذه الشبه التى اعتمد عليها القائلون بأن العالم وجد اتفاقاً .

إلى أن التأثير مستحيل ، وبعضها يرجع إلى أن وقوع أحد الأمرين المتساويين بدون مرجح جائز ، بل واقع .

ويكفينا فى هذا المختصر أن نذكر من كل نوع شبهة ، فمن النوع الأول[1] ، **قولهم إن التأثير فى الممكن** ، وإيجاده إما أن يكون حال وجوده ، وإما أن يكون حال عدمه ، **والأول باطل** للزوم تحصيل الحاصل ، **والثانى باطل** للزوم الجمع بين النقيضين ، وهما الوجود والعدم ، فالتأثير فيه مستحيل .

ولدفع تلك الشبهة نقول : اختار بعض علماء الكلام أن الإيجاد مع الوجود كالعلة مع المعلول يتقارنان زماناً ، وإن ترتبا تعقلا . **واختار البعض الآخر** أن **الإيجاد** يسبق الوجود زماناً ، فإن جرينا على الأول نختار أن الإيجاد وهو إعطاء وصف الوجود حصل حال الوجود ، بمعنى أن الممكن تعلق به الإيجاد ، الذى[2] وصف المؤثر فحصل به وجود مقارن له هو وصف الممكن ، فيكون التأثير فيه الذى هو إيجاده واقعاً حال وجوده بذلك الإيجاد ولا استحالة فى هذا ، إنما المستحيل أن يوجد بإيجاد ، ثم يوجد ثانياً بإيجاد آخر .

وإن جرينا على الثانى وهو أن الإيجاد يسبق الوجود زماناً ، نختار أن التأثير حالة العدم ، ولا جمع بين النقيضين ، فيحصل الإيجاد ، ويعقبه نفى العدم ، وحصول الوجود بدون أن يتخلل بينهما زمن ثالث ، مثل تعاقب الليل والنهار .

ومن النوع الثانى[3] قولهم : الضرورة قاضية بوقوع الترجيح بلا مرجح فى الخارج ، **مثاله** : الفارُّ من السبع ، يسلك أحد الطريقين المتساويين فى إمكان النجاة بكل منهما ، بحالة واحدة ، من غير ترجيح لأحدهما لدهشته وذهوله عن الترجيح ، كذلك العطشان يشرب أحد الماءين المتساويين فى دفع حرارة العطش ، وفى الرئّ ، من غير أن يوجد مرجح لأحدهما .

(١) القائل بأن التأثير فى الممكن مستحيل .
(٢) هكذا فى الأصل النسختين المطبوعتين ، والصواب أن يقال ، الذى هو وصف المؤثر وعمله .
(٣) النوع الثانى هو الذى يقول : إن وقوع أحد الأمرين المتساويين بدون مرجح جائز بل واقع .

ويجاب عن هذه الشبهة بأنا لا نسلم أن سلوك أحد الطريقين ، وشرب أحد الماءين حصل من غير مرجح ، بل وقعا بمرجح هو الإرادة ، فمجرد إرادته لأحد المتساويين ترجيح له على الآخر .

والثاني من أحكام الممكن : قال الحكماء وجميع علماء الكلام أن الممكن محتاج إلى سبب يؤثر فيه ، ثم اختلفوا في علة حاجته إلى المؤثر ، فقال الحكماء والمحققون من علماء الكلام إن علة الاحتياج هي الإمكان ، ولا مدخل للحدوث فيها ، وقال كثير من المتكلمين العلة هي الحدوث ، وقال فريق منهم العلة هي الإمكان والحدوث ، وقال فريق آخر العلة هي الإمكان بشرط الحدوث .

احتج القائل إن العلة هي الإمكان بأن العقل متى أدرك أن الذات تقبل كلا من الوجود والعدم ، بدلاً من الآخر ، وأن كلا منهما ليس لذاتها ، حكم باحتياجها إلى المؤثر ، سواء لاحظ كون الوجود مسبوقاً بالعدم . أو لم يلاحظ ، ولا شك أن قبول كل واحد من الأمرين على السواء هو الإمكان .

وإذا كان العقل بمجرد ملاحظة قبول كل من الأمرين على السواء ، ينتقل إلى احتياج ذلك القابل إلى المؤثر ، فيكون المحوج هو الإمكان الذي هو قبل كل من الطرفين على السواء .

واحتج القائل بأن علة احتياج[١] الممكن إلى المؤثر هي الحدوث ، بأن العقل متى لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم ، حكم باحتياجه إلى فاعل يخرجه من العدم إلى الوجود ، وإن لم يلاحظ كون الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته على السواء ، فيكون المحوج هو الحدوث .

واحتج القائل بأن العلة هي الإمكان والحدوث ، والقائل إن العلة هي الإمكان بشرط الحدوث ، أن[٢] الإمكان محوج في ترجح الوجود على العدم ،

---

(١) في المطبوعتين بأن علة الاحتياج الممكن ، والصواب ما كتبناه .

(٢) هكذا في الأصل والصواب بأن الإمكان محوج ... الخ.

لكن مع انضمام الحدوث ، لأن الحاجة ليست لأجل الحدوث ، أي الوجود بعد العدم ، إلا أن القائل إن المحوج هو مجموع الأمرين ، قال حيث كان كل من الإمكان والحدوث له دخل في الاحتياج إلى السبب ، فهما متساويان في ذلك فيكونان[١] جزأين ، أما القائل إن العلة هي الإمكان بشرط الحدوث فقد نظر إلى أن الإمكان لازم للممكن دائماً لا ينفك عنه ، فيناسبة أن يكون هو العلة ، أما الحدوث فإنه يطرأ عند إرادة وجوده ، فيناسبه أن يكون شرطاً لا شطراً .

وقد أورد القائل : إن العلة هي الحدوث على من قال إن العلة هي الإمكان ما حاصله : إن جعل علة الاحتياج إلى المؤثر هي الإمكان يؤدي إلى تأخر الشيء عن نفسه ، وهو باطل ، وبيانه أن الإمكان وهو سلب ضرورة الوجود والعدم عن الممكن صفة للنسبة المتحققة بين الممكن والوجود ، وصفة النسبة متأخرة عن النسبة ، لا مقارنة لها ، ومعلوم أن النسبة وصفتها لا تحقق لهما إلا بعد تحقق المنسوب ، وهو الوجود ، والمنسوب إليه ، وهو الممكن ، فهي متأخرة عن الوجود ، وصفتها[٢] التي هي الإمكان ، إما مقارنة لها ، أو متأخرة عنها ، وعلى كل فالصفة التي هي الإمكان متأخرة عن الوجود ، والوجود متأخر عن الاحتياج ، والاحتياج متأخر عن علته التي هي الإمكان .

وإذا كانت صفة النسبة متأخرة عن الوجود المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته ، التي هي الإمكان ، كان الإمكان متأخراً عن نفسه ، وإذا كان جعل العلة الإمكان مؤدياً إلى تأخر الشيء عن نفسه فهو باطل .

ومثل هذا الإيراد أورد من قبل القائلين إن العلة هي الإمكان على من قال : إن العلة هي الحدوث ، أو الحدوث والإمكان ، أو الإمكان بشرط الحدوث ،

---

(١) في الأصل فيكونان جزأ ، والصواب ما كتبناه

(٢) الضمير يرجع للنسبة ، والنسبة متأخرة عن المنسوب والمنسوب إليه . فيكون الإمكان متأخراً عن الوجود ، والوجود متأخر عن الإمكان ، فيؤدي ذلك إلى أن يكون الإمكان متأخراً عن الإمكان وهو باطل .

وحاصله : أن الحدوث هو مسبوقية الوجود بالعدم ، فهو وصف للوجود ، فيكون مقارناً له ، أو متأخراً عنه ، والوجود متأخر عن تأثير الفاعل ، لأنه أثره ، وتأثير الفاعل متأخر عن الاحتياج إلى الفاعل ، ضرورة أن الشيء لابد أن تقرر حاجته أوّلاً ، ثم يرد عليه التأثير ، والاحتياج إلى الفاعل متأخر عن علة الاحتياج ، لأنه معلوم(١) لها ، وعلة الاحتياج هي الحدوث ، أو الإمكان والحدوث ، أو الإمكان بشرط الحدوث ، فلو كان الحدوث علة الاحتياج وجزءها(٢) أو شرطها للزم تأخر الشيء وهو الحدوث عن نفسه ، وهو باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو أن العلة هي الإمكان والحدوث ، أو الحدوث ، أو الإمكان بشرط الحدوث .

ويمكن أن يقال ما أورد على هذه الأقوال من لزوم تأخر الشيء عن نفسه ، قد لاحظ فيه المورد أن الترتيب بحسب التحقق في الخارج ، بمعنى أن الإمكان يحصل أوّلاً ثم الاحتياج ، ثم الوجود وصفته ، وهي الإمكان بالنسبة للقائل إن العلة هي الإمكان .

وبالنسبة للقائل إن العلة هي الحدوث ، فيكون المتحقق أولا هو الحدوث ، ثم التأثير ، ثم الوجود ، ووصفه ، الذي هو الحدوث ، ولا شك أنه على هذا البيان يلزم تأخر الشيء عن نفسه .

وإذا نظرت إلى دليل كل ترى أنه لا يريد من قوله إن العلة هي كذا أنها تحقق أوّلاً ، بل مراده أن العقل يلاحظها ، فيحكم بالحاجة ، ولا مانع من أن العقل يدرك أوّلاً ما كان تحققه سابقا على غيره وبالعكس(٣) .

والحق أن الحدوث علة العلم بالحاجة ، والإمكان علة الاحتياج في الواقع ونفس الأمر .

---

(١) هكذا في الأصل في المطبوعتين والصواب معلول لها .
(٢) هكذا في الأصل في المطبوعتين والصواب أو جزءها .
(٣) هذا الجواب الذي أجاب به المؤلف رحمه الله تعالى جواب جيد .

الثالث من أحكام الممكن لا يصح أن يكون الوجود أو العدم أولى به لذاته .

قال جمهور علماء الكلام إن ذات الممكن وحدها ليست كافية في تحقق الوجود أو العدم ، بل كل منهما بالنسبة إلى الذات على السواء ، فإن تحقق الوجود كان لمقتض خارجي ، وكذلك العدم ، **وقال بعضهم** ، العدم أولى بالممكن مطلقاً ، سواء كان جوهراً أو عرضاً ، زائلاً أو باقياً ، **وقال بعضهم** العدم أولى بالأعراض السيالة ، أي الغير قارة ، كالحركة والصوت وصفاتهما .

استند صاحب القول الأول إلى دليل حاصله : أنه لو تحققت أولوية الوجود مثلاً على العدم لذات الممكن ، فإما أن يكون طرو العدم ممكناً وأما أن يكون غير ممكن ، وإذا كان ممكناً فإما أن يكون لسبب ، وإما أن يكون لغير سبب ، فإن كان لسبب كانت أولوية الوجود مفتقرة إلى عدم سبب طرو العدم ، لأنه مادام سبباً صحيحاً كان تحققه مفضياً إلى طرو العدم ، فلا تتحقق أولوية الوجود إلا إذا انعدم السبب ، المقتضى لطرو العدم ، وحينئذ لا تكون أولوية الوجود لذات الممكن ، ضرورة توقفها على عدم سبب طرو العدم ، وإن طرأ العدم لا لسبب ، لزم ترجيح المرجوح بلا سبب ، وهو أشد استحالة من ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح ، وإن لم يمكن طرو العدم كان الوجود واجباً ، فيلزم الانقلاب من الإمكان إلى الوجوب وهو مستحيل .

احتج القائل بأن العدم أولى بالممكن مطلقاً بأنه يكفي في عدم الممكن انتفاء جزء من علته ، أما الوجود فلا يتحقق إلا إذا تحققت جميع أجزاء العلة ، ولا شك أن انتفاء جزء أسهل من تحقق جميع الأجزاء ، فيكون العدم أسهل تحققاً من الوجود فيكون أولى بالممكن .

ويدفع هذا الدليل بأن الممكن كما يستند وجوده إلى وجود السبب ، يستند عدمه إلى عدم السبب ، وسهولة العدم ليست بالنظر إلى ذات الممكن ، بل بالنظر إلى سببه ، وهو انتفاء جزء العلة ، بخلاف الوجود ، فإنه يتوقف على تحقق جميع أجزاء العلة . وإذا كانت سهولة العدم ليست بالنظر إلى ذات الممكن ، بل بالنظر إلى سببه ، فذاته لم تقتض أولوية العدم ، وهذا هو محط النزاع .

واحتج القائل بأن العدم أولى بالأعراض السيالة، بأنه لولا أن العدم أولى بها لبقيت واستمرت، ولم تتجدد، لكنها تتجدد دائماً، فالعدم[1] أولى بها.

ويدفع ذلك بأن عدم بقاء هذه الأعراض سببه أن ماهياتها تستلزم التقضى والتجدد، وهذا لا ينافى تساوى الوجود والعدم بالنسبة لذاتها.

مباحث القدم والحدوث

القـدم

الكلام على القدم ينحصر فى نقطتين:

الأولى: بيان معانى القدم.

الثانية: بيان كون القديم لا يستند إلى القادر المختار.

المبحث الأول معانى القدم

نقل عن الحكماء أن القدم **يطلق ويراد به** كون الوجود[2] لم يسبق بغيره، سواء كان ذلك الغير عدماً أو لا، ويقال له قدم ذاتى، ولا توصف به إلا ذات البارى. **ويطلق ويراد به** كون الوجود لم يسبق بالعدم، أعم من أن يكون مسبوقاً بغير العدم أو لا، ويقال له قدم زمانى، وتوصف به ذات البارى لأنها لم تسبق بالعدم، كما يوصف به بعض الممكنات، مثل الأفلاك والعقول[3]، لأنها وإن لم تسبق بالعدم على رأيهم لكنها مسبوقة بالذات[4]، لاحتياجها إليها.

أما صفات البارى فلم يثبتوا لها القدم الذاتى لأنهم خصوه بذات الواجب،

(١) فى المطبوعتين فالبعد أولى، والصواب ما كتبناه.

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٧٣ وما بعدها الطبعة السابقة، وشرح ابن يعقوب المكناسى نفس الصفحات والطبعة.

(٣) فهى قديمة بالزمان عند الفلاسفة، وإن كانت محتاجة إلى ذات الله تعالى للتأثير فيها.

(٤) أى مسبوقة بذات البارى تعالى.

ولا الزمانى، لأنهم بالغوا فى التوحيد، حتى لم يثبتوا صفات للقديم، وإذا لم يثبتوا صفات فلا معنى لإثبات قدم زمانى لها. **ويطلق ويراد به** طول المدة وهذا خاص بالحادث، فيقال هذا البناء قديم، ولا تتصف به ذات البارى لأنها لم تتقيد[1] بزمان.

أما غير الحكماء فقالوا: إن القدم ذاتى، وزمانى، وإضافى، **فالذاتى** هو كون الوجود لم يسبق بالعدم، وهذا يقع وصفاً للبارى وصفاته، **والزمانى** طول المدة وقدرت[2] بسنة، **والإضافى** كقدم الأب بالنسبة للإبن والأخيران مستحيلان على الله تعالى وصفاته.

المبحث الثانى القديم لا يكون أثراً للقادر المختار[3]

القدم وهو كون الوجود غير مسبوق بالعدم يحيل كون الموصوف به أثراً للقادر المختار فى تصرفه، الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لأن تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار، والقصد إلى إيجاد الشىء وتحصيل وجوده، يجب أن يكون مقارناً للعدم، لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال، والشىء المعدوم الذى توجه القصد إلى تحصيل وجوده يكون حادثاً، لأنه وجد بعد العدم.

وحينئذ يقال: تأثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الأثر، وقدم الأثر ينافى حدوثه، فقدم الأثر ينافى تأثير الفاعل المختار، لأن منافى اللازم الذى هو حدوث الأثر، مناف للملزوم، وهو تأثير الفاعل المختار، وكون أثر الفاعل المختار يجب أن يكون حادثاً مجمع عليه بين علماء الكلام، ومنهم الحكماء، وما نقل عن

(١) ومنه قوله تعالى ﴿ والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم ﴾ فالعرجون القديم هنا هو الذى طالت عليه المدة حتى تقوس.

(٢) الأولى أن يقول: القدم الزمانى كون وجود الشىء غير مسبوق بالعدم. والقدم الإضافى كون وجود الشىء أقدم زماناً من غيره.

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٧٦، وشرح المواقف جـ ٣ ص ١٧٨.

الحكماء من أن بعض الممكنات قديم بالزمان وهو مستند إلى الله تعالى فهو مفرع على قولهم ان الله ليس فاعلاً بالاختيار بل موجب بذاته[١] .

الحـــدوث

الكلام على الحدوث ينحصر فى نوعين :

الأول بيان معانى الحدوث . **الثانى** بيان ما زعمه الفلاسفة من أن كل حادث لابد أن يسبق بمادة ومدة .

معانى الحدوث

يطلق الحدوث ويراد به الحاجة إلى الغير ، ويقال له بهذا المعنى حدوث ذاتى ، **ويطلق ويراد منه** كون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم مثل وجود أفراد النوع الإنسانى ويقال لهذا النوع حدوث زمانى ، **ويطلق ويراد** منه قصر المدة ، فيقال هذا البناء حادث أى مدته[٢] قصيرة ويقال لهذا النوع حدوث إضافى .

بيان زعم الفلاسفة أن كل حادث يسبق بمادة ومدة

قال الحكماء : **الحدوث** بمعنى كون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم ، وهو الحدوث الزمانى يستلزم تقدم مادة ومدة[٣] وقدمهما ، والمراد بالمادة الأجزاء التى تركبت منها الأشياء ، وتكونت بسببها ، وقامت بها الصور ، والمراد بالمدة الزمن .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٧٦ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٣ ص ١٧٨ وما بعدها ، وكون الله تعالى موجباً بالذات أنه علة فى الوجود وليس مختاراً ، لأن الاختيار يلزمه التقدم على الشيء والقصد إليه ، فيلزم أن يكون المقصود إليه حادثاً لا قديماً .

(٢) وهذه المعانى الثلاثة للحدوث تقابل المعانى الثلاثة التى ذكرت للقديم راجع شرح ابن يعقوب المكناسى للمقاصد جـ ١ ص ٢٧٦ وراجع شرح المواقف جـ ٤ ص ٢ وما بعدها .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ٦ وما بعدها وراجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٧٩ .

واستدلوا على سبق المادة وقدمها بقولهم : الحادث قبل وجوده ممكن ، وكل ممكن فله إمكان ، النتيجة الحادث قبل وجوده له إمكان .

ودليل الصغرى أنه لو لم يكن الحادث ممكناً قبل وجوده لكان واجباً أو مستحيلاً ، وكونه واجباً أو مستحيلاً قبل وجوده باطل ، لأنه يؤدى إلى قلب الحقائق ، فإن الواجب وجوده مستمر لازم ، والمستحيل عدمه لازم لا ينفك عنه ، والمفروض معنا فى المدعى شيء وجد بعد أن كان معدوماً . أما الكبرى فضرورية ، وإذا ثبت أن للممكن إمكاناً فنقول : قد سبق إقامة الأدلة على كون الإمكان وجودياً ، وإذا كان وجودياً فلا يخلو حاله ، إما أن يكون جوهراً قائماً بنفسه ، وإما أن يكون عرضاً .

لا جائز أن يكون جوهراً ، لأنه[١] سلب الضرورة عن الوجود والعدم ، فهو كيفية نسبة ، فهو قائم بغيره ، فتعين أن يكون عرضاً قائماً بغيره ، فيحتاج إلى محل يقوم به ، ويكون ذلك المحل موجوداً ، حيث إن الإمكان وجودى ، ولا جائز أن يكون ذلك المحل هو نفس الحادث ، لأنه لو كان قائماً به لوجب أن يكون موجوداً ، والفرض أنه لم يوجد ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه ، وهو ممنوع ، ولا جائز أن يكون منفصلاً عن الحادث ومغايراً له من كل الوجوه ، بحيث لم يكن جزءاً له ، ولا عينه ، لأن العقل لا يسلم قيام إمكان الشيء بأمر منفصل عنه ، فتعين أن يكون بأمرٍ متعلق بالحادث ، وذلك الأمر هو المادة .

وبالجملة فسبق الإمكان وهو وجودى ، على الحدوث يستدعى أمراً موجوداً ، يقوم به الإمكان ، وهو المادة . ويجب أن تكون قديمة لأنها لو لم تكن قديمة ، بل كانت حادثة لكان لها مادة أخرى ، ولهذه المادة مادة أخرى وهكذا ، فيلزم التسلسل ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو حدوث المادة محال فوجب أن تكون قديمة[٢] .

---

(١) الضمير راجع إلى الإمكان ، ومعناه أن الإمكان هو سلب الضرورة عن الوجود والعدم . وهو المعروف بالإمكان الخاص ، راجع شرح القطب على الشمسية ص ١٠٩ طبع الحلبى .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٤ ص ٦ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٧٩ .

ويجاب عن ذلك بأن الإمكان يتنوع إلى نوعين :

إمكان ذاتى وإمكان استعدادى ، والإمكان الذاتى : هو كون الحقيقة لا تقتضى خصوص الوجود والعدم ، بل تصلح لكل منهما على السواء ، والإمكان الاستعدادى هو كيفية حاصلة للشيء تهيئه لإفاضة صورة عليه ، تختلف تلك الكيفية بالقرب والبعد ، والشدة والضعف ، بحسب تحقق أكثر شروط الحدوث أو أقلها ، أو انتفاء أكثر موانع الحدوث أو أقلها .

وحينئذ يقال لهم : إن أردتم بالإمكان الحاصل قبل تحقق الحادث الإمكان الذاتى نمنع قولكم : إنه وجودى يحتاج إلى موجود يقوم به ، لأن الدليل الصحيح قضى بأن الإمكان الذاتى ليس من الأمور الموجودة ، وإنما هو أمر اعتبارى ، وإن أردتم الإمكان الاستعدادى ، نسلم لكم قولكم إن الإمكان وجودى ، لأنه كيفية متحققة فى الخارج ، ولكننا نمنع أن كل حادث ممكن بالإمكان الاستعدادى ، لأن هذا يستلزم أن الحدوث لا يطرأ إلا بعد أن ينتقل ذلك الممكن عدة انتقالات ، ويلبس عدة صور ، كما فى انتقال النطفة إلى العلقة ، ثم إلى المضغة ، ثم إلى الإنسانية ، وحصول تلك الاستعدادات قبل الحدوث غير لازم ، بل يجوز أن يتحقق ذلك الحادث بلا مدة ، مهيأة لحصول الحدوث ، لأن هذا الإمكان طارىء لا ذاتى ، فلا مانع من أن يتحقق الحدوث بدونه . **وأيضاً فالحكماء** بنوا قولهم هذا على أن الله تعالى فاعل بالإيجاب لا بالاختيار وسيأتى إن شاء الله تعالى رده وإثبات أنه فاعل بالاختيار .

واستدلوا على سبق الزمان وقدمه بأمرين :

الأول أنه لا يتحقق ذلك الحادث فى الخارج إلا بعد أن يسبقه حدوث أمور ، متعددة متعاقبة[1] ، بمعنى أن حصول الحادث الأخير يكون بعد حادث

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٨٣ .

قبله ، وهذا الحادث المتقدم بعد حادث قبله ، وهكذا ، ومثاله : تحقق الإنسان ، فإنه بعد كونه مضغة ، وكونه مضغة بعد كونه علقة ، وكونه علقة بعد كونه نطفة ، وهذه الحوادث لا تجتمع فى الوجود ، فلابد من سبق بعضها على البعض الآخر ، وتأخر بعضها عن بعض ، وذلك التقدم والتأخر لا يكون إلا بالزمان ، وحينئذ يكون المتقدم فى زمان سابق[1] على وجود الحادث بعده فيكون وجود الحادث مسبوقا بزمان .

ويجاب عن ذلك بأن مبنى هذا الدليل على أن تحقق الحادث الأخير مسبوق بحوادث متعاقبة فى الوجود ، وقد تقدم أن هذا ليس بلازم ، بل[2] الفاعل المختار له أن يوجده دفعة واحدة بدون ذلك الترتيب ، وله أن يوجده متنقلاً فى تلك الأطوار .

الدليل الثانى : أن الكلام مفروض فى الحدوث الزمانى ، وهو كون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم ، وظاهر أن سبق عدم الشيء على وجوده يكون بالزمان دون سواه ، وحينئذ يكون الزمان سابقاً على الحدوث .

وبيان ذلك أنهم قالوا : إن أقسام التقدم خمسة التقدم بالعلية[3] وهو تقدم المؤثر على الأثر ، مثل حركة الإصبع مع حركة الخاتم ، والتقدم بالطبع وهو أن يكون المتقدم محتاجاً إليه المتأخر ، من غير تأثير فيه ، كتقدم الجزء على الكل ، والشرط على المشروط ، والتقدم بالشرف وهو أن يكون المتقدم أولى من المتأخر فى أمور خارجية ، تقتضى تقدمه مثل تقدم المعلم على المتعلم .

والتقدم بالزمان وهو أن يكون زمن وجود المتقدم قبل زمن وجود المتأخر ، كتقدم الأب على الإبن ، والتقدم بالرتبة وهو أن يكون مكان المتقدم قبل مكان المتأخر .

(١) هكذا بالأصل فى المطبوعتين والصواب سابقاً
(٢) فى الأصل (الفاعل المختار) بدون كلمة (بل) والصواب وضعها .
(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٨٣

وهذا التقدم الرتبى يتنوع إلى حسى وعقلى ، وكل منهما إلى وضعى وطبيعى ، مثال الحسى الوضعى ، تقدم الإمام فى الصلاة على المأموم ، فإنه بوضع الشارع ، ومثال الحسى الطبيعى تقدم رأس الإنسان على رقبته من الجهة العليا ، فإن هذا التقدم اقتضته طبيعة الإنسان وخلقته الصورية ، وكل منهما حسى ، لأن إدراكهما ناشىء عن الحس .

ومثال العقلى الوضعى(١) تقدم بعض مسائل العلوم على بعض ، فإنه بمقتضى اصطلاح القوم على تقديم بعض المسائل على البعض الآخر لمزية .

ومثال العقلى الطبيعى تقدم الجنس على النوع ، فإن العقل عند إدراكه للجنس والنوع ، يدرك الجنس أوّلا ، لأنه جزء النوع ، ومن طبع الجزء أن يدرك قبل الكل .

وهذان النوعان عقليان لأن إدراكهما بالعقل بلا واسطة حس .

هذه هى أقسام التقدم عند الحكماء ، ولما نظروا فى سبق عدم الحادث على وجوده رأوا أنه لا يصدق عليه إلا التقدم بالزمان ، فحينئذ كان الحدوث بمعنى سبق وجود الشىء بالعدم مستلزماً تقدم مدة وهى الزمان .

ويجاب عن ذلك بتسليم حصر(٢) أنواع التقدم فى تلك الأمور الخمسة المذكورة وتسليم أن الحدوث بالمعنى المذكور مستلزم تقدم مدة وهى الزمان ، ثم نقول لهم : إن أردتم بكون عدم الحادث سابقاً على وجوده بالزمان ، كون العدم قبل الوجود بزمان موهوم مفروض فمسلم ، ولا يستلزم قدم الزمن ، لأن القدم إنما يكون وصفا للموجود ، وإن أردتم(٣) به كونه قبله بزمان محقق موجود فلا نسلم ، والدليل لا يفيد السبق بزمان وجودى .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٨٣ ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص١٦ .

(٢) فى شرح المقاصد منع حصر التقدمات فى خمسة ، ومثل لذلك بتقدم الأمس على اليوم .

(٣) فى المطبوعتين (إن أردتم) بدون الواو ، والصواب ما كتبناه .

مباحث العلة وعدم الترجيح بلا مرجح

الكلام على هذا الموضوع ينحصر المقصود منه فى هذه الخلاصة فى مطالب خمسة :

الأول فى تفسير العلة وأقسامها .

الثانى فى تعدد العلل والمعلولات .

الثالث فى أن الشىء الواحد هل يكون قابلا وفاعلا معاً ؟

الرابع فى الفرق بين جزء العلة وشرطها .

الخامس فى امتناع ترجح أحد الطرفين بلا مرجح(١) .

تفسير العلة وأقسامها

قال جمهور علماء الكلام : الموجد بالاختيار لجميع الأشياء ، كبيرها وصغيرها ، وعظيمها وحقيرها ، هو الله تعالى ، ولا تأثير لغيره فى الإيجاد والإبداع لا بالاختيار ، ولا بالتعليل ، ولا بالطبع ، وقالوا أيضا إن الله سبحانه وتعالى لا يقال له علة ،(٢) بل فاعل بالاختيار ، إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وكذلك صفاته لا يقال لها علة ، ولم ينكروا أن بعض الممكنات ، يقال له علة ، وبعضها يقال له معلول .

---

(١) فى الأصل امتناع ترجح أحد الطرف بلا مرجح ، والصواب ما كتبناه .

(٢) لأن معنى العلة فى الظاهر تنفى الاختيار ، مثل كون النار علة الاحتراق ، فالنار لا اختيار لها فى التأثير بالاحتراق ، فيما يحرق ، ومع ذلك تسمى علة فى احتراق الشىء ، والله عز وجل موجد وخالق للأشياء بالاختيار ، فلا يصح أن يطلق عليه لفظ علة .

وعرفوا العلة بأنها الأمر الذى جرت عادة الله تعالى بخلق الشىء عقب[١] تحققه ، وعرفوا المعلول بأنه ما وجد عقب تحقق العلة ، كالأكل يترتب عليه الشبع ، والشرب يترتب عليه الرىّ ، وحركة الإصبع يترتب عليها حركة الخاتم ، فيقال أكل فشبع ، وشرب فروى ، وتحرك[٢] فتحرك الخاتم .

وهذا لا يفيد سوى ترتب الشبع على الأكل ، والرىّ على الشرب ، وحركة الخاتم على حركة الأصبع ، بدون تأثير للمتقدم فى المتأخر ، ويقال لكل من الأكل والشرب ، وحركة الأصبع علة[٣] ، ولكل من الشبع والرى ، وحركة الخاتم معلول ، بمعنى ترتبه على ما قبله .

أما مثبتوا الأحوال[٤] من غير الأشاعرة فالمشهور عندهم فى تعريف العلة وهو الذى ارتضاه القاضى الباقلانى : أنها صفة توجب لموصوفها حكماً (أى أثراً) يترتب على قيامها به ، وذلك بأن يتصف المحل بهذا الأثر .

ولبيان ذلك التعريف وشرحه نقول : لفظ (صفة) يخرج عنه الجواهر والذوات ، فإنها لا تكون عللا ، ويتناول الصفة[٥] القديمة ، والحادثة ، كعلم الله تعالى وقدرته ، وعلم الواحد منا وقدرته ، فإنها علل للعالمية والقادرية التى هى أحوال .[٦]

---

(١) ومع أن علماء الكلام جعلوا الأكل علة فى الشبع ، والشرب علة فى الرىّ ، فإنهم أرجعوا ذلك كله إلى الله تعالى ، فالله عز وجل هو المؤثر الحقيقى فى الأشياء ، وهذه الأمور كلها علل عادية ، فالتأثير فى الظاهر لها ، أما فى الواقع فالله عز وجل هو المؤثر والخالق .

(٢) فى الأصل : وترك الإصبع ، وهو خطأ مطبعى . والصواب وتحرك الإصبع فتحرك الخاتم .

(٣) أى اصطلاحاً فقط لا حقيقة ، فإن المؤثر فى كل شىء هو الله تعالى عند المتكلمين .

(٤) الأحوال جمع (حال) ، والحال عند المثبتين لها ، صفة قائمة بموجود ، غير موجودة وغير معدومة ، كالعالمية مثلا فهى معللة بالعلم ، ومع ذلك فهى غير موجود بل هى أمر اعتبارى . (راجع مباحث الحال فيما تقدم) .

(٥) ويتناول لفظ (صفة) فى التعريف المذكور ، فالضمير المستتر فى كلمة (يتناول) راجع إلى لفظ (صفة) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٧٩ .

(٦) أى عند المثبتين للحال ، أما غيرهم فلا .

وتلك الأحوال معلولات ، ومعنى إيجابها لموصوفها حكما ، أن بين العلة التى هى العلم مثلا ، والمعلول الذى هو العالمية تلازماً عقلياً ، فمتى تحققت العلة التى هى العلم تحقق المعلول ، الذى هو العالمية ولا يتخلف .

وهذا الفريق عرف المعلول : بأنه ما تحقق عقب العلة ، لزوماً ، مثل العالمية عقب العلم .

وأما الحكماء فلهم فى العلة والمعلول اصطلاح مغاير لهذا تقسيم[١] العلة إلى عدة أقسام ، وإليك بيان طريقتهم على التفصيل :

العلة هى التى ما يحتاج إليه[٢] الشىء ، **والمعلول** هو المحتاج إلى شىء آخر ، هذا الشىء الآخر يسمى علة .

وتنقسم العلة إلى قسمين : تامة وناقصة ، والتامة هى جميع ما يحتاج إليه الشىء ، فإذا كان تحقق الشىء ووجوده فى الخارج محتاجاً إلى فاعل ووجود شروط وزوال ، موانع كان الجميع علة تامة[٣] .

مثلا إذا فرضنا أن ظهور النبات من الأرض معلول ، فعلته التامة جميع ما يحتاج إليه ، من بذر وحرث ، ورى ، وأرض خصبة ، وصلاحية الجو ، والوقت ، ووضع البذر فى الأرض بالطريقة الخاصة بذلك البذر والفاعل .

بمعنى أن المركب العقلى من هذه الأشياء هو العلة التامة .

---

(١) هكذا فى الأصل ، والكلام غير مستقيم ، والأولى أن يقال : إن لهم تعريفا خاصا للعلة ، وأنها تنقسم الى عدة أقسام ... الخ .

(٢) هكذا فى الأصل ، والصواب حذف كلمة (التى) من التعريف ، راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٢٦ الطبعة السابقة ، وشرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى جـ ٤ ص ١٠٠ وشرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ١٥٠ .

(٣) شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٢٦ وشرح المواقف جـ ٤ ص ١٠٣ .

والعلة الناقصة هي بعض ما يحتاج إليه الشيء ، وتنقسم إلى أربعة أقسام : مادية وصورية ، وفاعلية وغائية ، وإنما انحصرت في هذه الأربعة ، لأنها إما أن تكون جزءاً من المعلول ، أو خارجة عنه ؛ فإن كانت جزءاً من المعلول[(١)] فهي المادية والصورية ، وإن كانت خارجة عنه فهي الفاعلية والغائية ، ومن تعريف كل واحدة يتضح لك المعنى .

العلة المادية : هي ما كان وجود المعلول معها بالقوة لا بالفعل ، مثل الخشب والمسامير للباب قبل التئامها ببعضها وتكوّن باب منها .

فإن وجود المعلول وهو الباب معها بالقوة ، لأنها مادته ، التي يتكون منها ، وهي داخلة في المعلول ، الذي هو الباب ، لأنه مكون من جزأين ماديين : هما الخشب والمسمار .

والعلة الصورية هي جزء يصير الكل به متحققاً بالفعل ، كالصورة للباب ، التي تتكون من التئام الخشب مع المسمار ، وهي جزء عند الحكماء .

والعلة الفاعلية هي التي تؤثر في المعلول ، كالنجار بالنسبة للباب .

وهذه العلة قد يكون تأثيرها في إيجاد المعلول وبقائه ، كمماسة النار للجسم فإنها علة في وجود الإحراق وبقائه[(٢)] واستمراره ، وقد يكون تأثيرها في وجوده فقط ، كالبنّاء فإنه مع أفعاله المخصوصة علة في وجود البناء دون بقائه ، أما البقاء فعلته شدة التئام الأجزاء ، أو إحكام البناء ، وقد يكون تأثيرها في بقائه فقط ، كاستمرار اشتعال الفتيلة ، فإن علته إمدادها بالزيت ، أو الغاز ، أو أي مادة توجب استمرار الاشتعال ، أما وجود الاشتعال أولا فعلته مماسة النار .

---

(١) في المطبوعة فإن كانت جزءاً فهي المادة ، والصواب ما كتبناه ، ليستقيم الكلام . فالتقسيم يقول : علة مادية وصورية ، ولم يقل علة مادة وصورة لذا وجب التصويب ، وبدليل المعطوف وهو كلمة (والصورية) .

(٢) في المطبوعة (وبنائه) والصواب ، ما كتبناه ، لأن المعنى ، وبقاء الإحراق ما دامت النار مماسة للجسم ، فالكلام في البقاء ، وليس في البناء ، فهو خطأ مطبعي .

العلة الغائية : هي ما لأجله الإيجاد وهي مقدمة على المعلول تعقلا ، لا وجوداً[(١)] ، وتنقسم الغاية إلى قسمين : **غاية ذاتية وغاية اتفاقية** : أما الذاتية فهي ما تترتب على السبب دائماً أو غالباً ، كالموت على الذبح ، والإسهال على شرب المسهل ، وأما الاتفاقية فهي ما ترتبت على السبب نادراً كوجدان كنز المترتب على حفر موضع .

تعدد العلل والمعلولات

الكلام على هذا المطلب ينحصر في موضعين :

الأول : تعدد العلل مع وحدة المعلول .

الثاني : وحدة العلة مع تعدد المعلول .

تعدد العلل مع وحدة المعلول

المعلول إما أن يكون واحداً بالنوع ، وإما أن يكون واحداً بالشخص . فإن كان واحداً بالنوع فقد أجمعوا على صحة تعدد علله ، على معنى أن لكل فرد من أفراده علة من تلك العلل المتعددة ، لأن المحتاج إلى إحدى العلتين المستقلتين فرد مغاير للفرد المحتاج إلى العلة الأخرى ، فلا يلزم اجتماع علتين على معلول واحد ، (وهو المانع من تعدد العلل) .

مثال ذلك : نوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار ، وبعضها بالشمس ، فإنه لا مانع ، من تعليل الحرارة ، بالنار وبالشمس .

---

(١) ذلك أن الغاية من صنع السرير هو النوم عليه . والنوم غاية ، ومع ذلك فهو يتعقل ويدرك قبل وجود السرير ، أما النوم بالفعل فيكون بعد وجود السرير ، وكذلك حفر بئر في الصحراء للماء وشربه ، فالماء والشرب يتعقل أولا قبل الحفر أما وجود الماء بالفعل فيكون بعد الحفر .

وأما الواحد بالشخص فقد قال جمهور علماء الكلام : إن المعلول إذا كان واحداً بالشخص وجب أن تكون علته واحدة[١] ، ولا يصح أن يكون له علتان مستقلتان ، بحيث يوجد بكل منهما على الاستقلال ، وقال بعض المعتزلة كون المعلول واحداً بالشخص لا يمنع من أن يكون أثراً لعلتين مستقلتين . واستدل ذلك البعض بأن حركة الجوهر الفرد يجوز أن تصدر من علتين مستقلتين كما إذا التصق الجوهر الفرد بيد زيد وبيد بكر ، وكان من زيد الجذب[٢] إليه ، ومن بكر الدفع إلى زيد . وقد فرض تساوى زيد وبكر فى القوة ، وتساوى الجذبَ والدفع . فإن حركة الجوهر الفرد فى تلك الحالة واحدة معلولة ، ومستندة لكل من جذب زيد ودفع بكر ، اللذين هما علتان مستقلتان لصحة وقوع تلك الحركة بكل منهما على حدة ، وكانت تلك الحركة بهما ، لا بأحدهما ، لعدم رجحان إحداهما على الأخرى فى التأثير .

ويجاب عن ذلك بأنا لا نسلم أن تلك الحركة معلولة بكل من الجذب والدفع على الاستقلال ، بل كل منهما جزء علة ، فتكون الحركة مستندة إلى علة واحدة مركبة من جزأين ، هما الجذب والدفع ، وهذا لا يمنع من أن الجذب على حدته ، وكذلك الدفع على حدته ، يكون علة لحركة أضعف من الحركة التى كانت علتها الجذب والدفع معاً .

دليل الجمهور

استدل الجمهور على أن الواحد الشخصى لا يعلل بعلتين مستقلتين بدليلين :

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١١٢ وما بعدها ، وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٤٢ وما بعدها الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٤٦ طبعة عمر الخشاب وراجع ص ٩٤ جـ ٢ من المقاصد طبعة مكتبة الكليات الأزهرية .

الأول : لو اجتمع على الواحد بالشخص[١] علتان مستقلتان لحصل الجمع بين النقيضين ، لكن الجمع بين النقيضين محال بالضرورة ، فما أدى إليه وهو اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص محال .

فثبت نقيضه وهو امتناع اجتماع علتين على معلول واحد ، وهو المطلوب .

دليل الملازمة أنه عند اجتماع علتين مستقلتين على ذلك المعلول الشخصى يوجد فى المعلول أمران متناقضان : الاحتياج والاستغناء ، أما الاحتياج فلأنه حيث كان معلولا فهو محتاج إلى علته قطعاً ، وأما الاستغناء الذى هو عدم الاحتياج ، فلأنه حيث كان كل من العلتين مستقلا بالتأثير ، فوجود المعلول بإحداهما متحقق . ولم توجد العلة الأخرى ، فيكون مستغنياً عن الأخرى ، وكذلك يقال فى العلة الأخرى فيكون مستغنياً عنهما ، فيجتمع الاحتياج والاستغناء الذى هو عدم الاحتياج فى معلول واحد ، فى زمن واحد ، وهو محال ضرورة .

الدليل الثانى

لو تواردت علتان على معلول واحد بالشخص ، فإما أن يكون التأثير[٢] بهما مضمومتين إلى بعضهما ، أو بإحداهما فقط ، أو لا تأثير لواحدة منهما ، أو بهما على الاستقلال ، أما الأخير فقد تم فى الدليل السابق أنه مستحيل ، لأنه يؤدى إلى اجتماع النقيضين المحال ، ضرورة ، وأما الأول فهو باطل ، لأنه يقضى بأن كلا منهما جزء[٣] علة لا علة ، وهو خلاف المفروض[٤] ، وأما الثانى فهو باطل

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١١٢ وما بعدها ، وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٤٢ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١١٦ وشرح المقاصد للسيد الشريف جـ ١ ص ٣٤٥ .

(٣) كلمة (منهما) ليست فى الأصل ، زدناها ليستقيم الكلام .

(٤) ذلك لأن المفروض أنه علة تامة وليس جزء علة .

أيضاً لأنه يؤدى إلى أن التى أثرت هى العلة ، والتى لم تؤثر ليست علة ، والمفروض أنهما علتان . وأما الثالث فهو باطل أيضاً ، لأنه يؤدى إلى أن كلا منهما ليس علة ، وهو خلاف المفروض ، والذى أدى إلى هذه المحذورات كلها ، هو تجويز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ، فيكون باطلا ، فيثبت نقيضه ، وهو أن الواحد بالشخص لا يتوارد عليه علتان مستقلتان وهو المطلوب .

وحدة العلة مع تعدد المعلول

قال جمهور علماء الكلام يجوز استناد آثار متعددة إلى مؤثر[١] واحد بسيط لا تركيب فيه ، سواء تعددت جهاته ، أو لا .

وقال الحكماء لا يجوز استناد الآثار المتعددة إلى الواحد البسيط ، إلا إذا تعددت جهاته ، وبنوا على ذلك أنه لا يصدر عن البارى سبحانه وتعالى ابتداء ، إلا واحد هو المسمى بالعقل الأول ، لأن الله تعالى واحد حقيقى ، لا تكثر فيه بأى وجه من الوجوه ، وقالوا إن العقل الأول الذى صدر عن البارى له ثلاثة اعتبارات : وجوده من المبدأ الأول ، ووجوبه بالنظر إليه ، وإمكانه فى ذاته ، فبالاعتبار الأول يصدر عنه عقل ثان ، وبالاعتبار الثانى يصدر عنه النفس المجردة للفلك الأول ، وبالاعتبار الثالث يصدر عنه الفلك الأول ، ويصدر عن العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث ، وفلك ثان ، ونفس مجردة للفلك الثانى ، وهكذا إلى فلك القمر ، فتكون العقول عشرة والأفلاك تسعة ، لأن العقل الأول ليس معه فلك ، والعقل العاشر المدبر لفلك القمر يسمى بالعقل الفعال ، لكثرة فعله وتأثيره فى عالم العناصر ، فهو الذى يفيض الصور والأعراض على العناصر .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٣٩ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٢٣ وما بعدها .

وهذا الذى نسب للحكماء هو ما اشتهر نقله عن طائفة من متقدميهم ، وذكروا له الأدلة الآتية ، ولكن بعض الكاتبين فى هذا المقام ذكر أن هذا ليس مذهباً لهم ، وإنما أخذ من ظاهر عباراتهم . **أما مذهبهم الحق كما ذكره الطوسى** ، والإمام الرازى ، والجلال الدوانى ، فهو أن الواجب[١] لله تعالى فياض دائماً لا يحجب جوده عن المستحق لا وجوباً عليه ، بل تفضلاً منه وإحساناً بمحض الجود والكرم ، وفاعل لكل شيء لا يشاركه غيره فى إيجاد شيء من الأشياء ، لكمال قدرته وعموم قهره ، وإن كان قد يتوقف وجود بعض الممكنات على وجود بعض آخر ، لأنه من متممات وجوده ، فتوقفه عليه لاحتياجه فى حدوثه إليه ، لا لاعتماد من الواجب عليه ، فلا قصور من طرف الواجب ، بل القصور من طرف الممكن ، ومع هذا فسنذكر بعض أدلة الحكماء على مدعاهم الذى اشتهر نقله عنهم اتباعاً لما سلكه القوم فى هذا المبحث .

أدلة الجمهور

استدل جمهور علماء الكلام على قولهم : إن الواحد الحقيقى تصدر عنه آثار كثيرة بدليلين :

الأول اقناعى : وحاصله أن العقل[٢] إذا لاحظ استناد الأمور الكثيرة إلى الله تعالى لم يجد فيه امتناعاً ، لا لذاته ، ولا لغيره ، ومن ادعى الامتناع فعليه أن يقيم

---

(١) الكلام غير مستقيم ويحتاج إلى توضيح العبارة ، والأولى أن يقول فهو أن الواجب ، وهو الله تعالى ، فياض دائماً .. الخ .

ولكننى بعد البحث الكثير لم أصل إلى ماذكره الشيخ هنا عن الطوسى وإنما الذى اشتهر عن فلاسفة الإسلام ، وذكرته مؤلفاتهم هو الرأى الأول ، وهو أن الله تعالى واحد بسيط والواحد لا يصدر عنه إلا واحد والذى صدر عنه هو العقل ، وهذا العقل الأول نشأ عنه ثلاثة أشياء عقل ثان ، وجسم الفلك ونفسه ، وهكذا حتى العقل العاشر والفلك التاسع ، وهو المعروف فى الفلسفة بنظرية العقول العشرة (راجع النجاة والإشارات لابن سينا ، وآراء أهل المدينة للفارابى) وغيرها .

(٢) راجع المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٤٦ الطبعة السابقة ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٢٢ .

الدليل ، والأدلة التى استند الحكماء إليها لم تسلم كما سيظهر لك .

الدليل الثانى تحقيقى : وهو البرهان القائم على صدور جميع الممكنات من الله تعالى كما سيأتى فى مبحث الصفات .

أدلة الحكماء

ذكر الكاتبون فى هذا المبحث عدة أدلة للحكماء نقتصر على اثنين منها ، وكان اللائق أن لا يذكر دليل من تلك الأدلة ، حيث علم لنا واتضح تمام الوضوح بالاطلاع على تلك الأدلة ومعرفة ضعفها أن مثل ذلك القول المشهور بعيد عن مثل هؤلاء المحققين .

الدليل الأول : لو صدر المتعدد عن الواحد لاجتمع النقيضان ، لكن اجتماع[1] النقيضين محال ، فما أدى إليه وهو صدور المتعدد عن الواحد محال ، وإذا استحال هذا ثبت نقيضه ، وهو أن الواحد لا يصدر عنه المتعدد . وبطلان الثانى[2] ضرورى لا يحتاج إلى إثبات ، إنما المحتاج للإثبات هو الملازمة[3] ، ودليلها أنه إذا صدر عنه زيد مثلاً ، ثم صدر عنه بكر ، ومعلوم أن بكراً ليس زيداً ، وأن زيداً ليس بكراً لصدق عليه أنه مصدر لزيد ، ولما ليس زيداً ، ومصدر لبكر ولما ليس بكراً ، وصدور زيد وما ليس زيداً نقيضان ، فإذا وقع الصدوران عن الواحد الحقيقى اتصف بكونه صدر عنه زيد وما ليس زيداً ، واتصافه بهذين الصدورين اتصاف بالنقيضين معا ، من جهة واحدة ، لأن الفرض أن الموصوف بهما واحد من كل وجه ، وذلك محال .

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٥١ وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٢٧ وما بعدها .

(٢) هكذا فى الأصل والصواب وبطلان التالى .

(٣) وهى قولهم : لو صدر المتعدد عن الواحد لاجتمع النقيضان ، وسميت ملازمة لأن فيها تلازما وارتباطاً بين جزءيها ، وهما المقدم والتالى ، أو الشرط والجواب . راجع شرح القطب على الشمسية ص ١١٠ طبعة الحلبى .

ويجاب عن ذلك بأن صدور زيد نقيضه عدم[1] صدور زيد لا صدور ما ليس بزيد ، فالمتصف بصدور زيد ، وصدور ما ليس زيداً ، ليس متصفاً بالنقيضين ، والاتصاف بهما إنما يكون فى حالة ما إذا حملا عليه حمل مواطأة بأن يقال : الواحد يصدر عنه زيد ، الواحد لا يصدر عنه زيد .

الدليل الثانى الاستدلال بتسخين النار للمجاور لها ، وتبريد الماء للمجاور[2] له ، على اختلاف طبيعتهما . فقد جعلوا تغاير الآثار دليلاً على تغاير المؤثرات ، فمتى لم يكن المؤثر متعدداً لم يكن الأثر أيضاً متعدداً .

ويجاب عن ذلك بأن مذهب الحكماء أن طبيعة النار تقتضى الحرارة وتستلزمها ، وطبيعة الماء تقتضى البرودة وتستلزمها ، فحيث انتفى أثر النار الذى هو الحرارة عن طبيعة الماء وانتفى أثر الماء الذى هو البرودة عن طبيعة النار ، كان ذلك دليلا على تخلف طبيعة كل منهما عن الآخر ، فلزم أن طبيعة أحدهما مخالفة لطبيعة الآخر ، فيكون من باب الاستدلال بتخلف أثر النار عن الماء على تخلف طبيعتها عنه ، إذ لو كانت طبيعتها موجودة فى الماء للزم وجود أثرها عنه .

وبالجملة فمسألة النار والماء وأثر كل منهما ليس مما نحن فيه ، وإنما هو من باب استلزام وجود الملزوم ، وهو الماء مثلا ، وجود لازمه وهو[3] البرودة ، فلما لم يجدوا من الماء مثلا أثر طبيعة النار ولازمها وهو سخونة المجاور لها حكموا بأن طبيعة الماء غير طبيعة النار ، فيكون من باب الاستدلال بتخلف الأثر على تخلف الطبيعة .

الشىء الواحد هل يكون قابلا وفاعلاً معاً ؟

قالت الحكماء إن الواحد الحقيقى من كل الوجوه لا يصح أن يكون قابلاً للاتصاف بشىء وفاعلاً له ، وقالوا أيضا إن الصفة محتاجة إلى موصوفها ، لأنها

---

(١) لأن التناقض يكون بين قضيتين اتحدتا فى الموضوع والمحمول ، واختلفتا فى الكم والكيف ، وصدور زيد ، وما ليس زيداً لم يتفق فيهما المحمول ، فليس من باب التناقض .

(٢) راجع شرح المقاصد جـ ١ ص ٣٥٤ ، وشرح المواقف جـ ٤ ص ١٢٨ .

(٣) ذلك أن الماء يستلزم البرودة ، ولا يستلزم السخونة ، فإنها لازمة للنار لا للماء .

لا وجود لها فى الخارج بدونه ، والمحتاج إليه مؤثر فى المحتاج ، ورتبوا على ذلك أن الواجب وهو الله تعالى حيث كان واحداً من كل وجه ، فلا يتصف بأوصاف وجودية ، فإنه فاعل(١) لها لحاجتها إليه ، وقابل لها لاتصافه بها .

واستدلوا على مدعاهم بدليلين :

الأول أن قبول الشىء وفعله أثران(٢) مختلفان لأن فعل الشىء وإبرازه فى الخارج يترتب على قبول الفاعل لذلك الشىء ، والشىء لا يترتب على نفسه ، فثبت أن القبول والفعل أثران مختلفان ، وإذا كانا أثرين مختلفين لمؤثر واحد ، والأدلة التى أقيمت فى البحث السابق تثبت أن الواحد من كل وجه لا يكون مصدراً لأثرين ، فلا يكون الواحد قابلاً وفاعلاً معاً .

ويدفع هذا الدليل بأنه حيث كانت الأدلة السابقة هى المستند ، فقد تبين لك أنها غير صحيحة وغير منتجة للمطلوب .

وأيضاً نقول للحكيم إنك ذكرت فى صدر هذا الدليل أن كلا من القبول والفعل أثر وجودى(٣) ، ونحن نمنع ذلك ، ونقول إنهما من الأمور الاعتبارية التى ينتزعها العقل من الواحد الحقيقى بالنظر إلى استقلاله بالاتصاف بشىء ، وحينئذ يكون فساد الدليل واضحاً ، لأنه مبنى على أن كلا من القبول والفعل أثر وجودى ، وإذا بطل المبنى عليه بطل المبنى .

---

(١) مذهب الحكماء أن الله تعالى ليس فاعلاً لكل شىء ، وإنما هو علة فقط للمعلول الأول وهو العقل ، أما المؤثر فى الموجودات فهو العقل الفعال (العقل العاشر) . راجع كتاب النجاة لابن سينا وآراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى) .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٣٤ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٥٩ الطبعة السابقة .

(٣) لأنه وصف الفعل بإبرازه فى الخارج ، والإبراز فى الخارج إظهار لأمر وجودى ، لكن الواقع أن القبول والفعل من الأمور الاعتبارية التى ينتزعها العقل من الواحد الحقيقى . حيث أن القبول معناه أنه يصح أن يتصف بالشىء ، والفعل معناه أنه يصح أن يؤثر ويفعل ، وصحة الفعل والقبول أمور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج .

وإذا ثبت أن القبول والفعل بالنسبة للواجب تعالى أمور اعتبارية بطل الدليل . وهو المطلوب .

الدليل الثانى للحكماء قولهم : القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبتهما(١) ، وكل ما كان كذلك لا يكون مصدره واحداً ، النتيجة القبول والفعل المتحدة نسبتهما لا يكون مصدرهما واحداً . ويلزم من هذا أن الشىء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

ولإثبات الصغرى وتوضيحها نقول الاتحاد يتحقق بكون نسبة القبول واقعة بين المنتسبين اللذين وقعت نسبة الفعل بينهما ، أى أن الذات الذى عرض له القابلية بعينه هو الذى عرض له الفاعلية ، والشىء الذى عرض له المفعولية بعينه هو الذى عرض له المقبولية . أما الدليل على تنافى الفعل والقبول عند اتحاد النسبة فهو التنافى بين لازميهما(٢) وهو استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام القبول المقبول ، فإن الفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول ، والقابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول ، فإن الفاعل يجب عنه المفعول ، والقابل يمكن له القبول بالإمكان الخاص ، الذى هو سلب الضرورة عن الطرفين ، والاستلزام وعدم الاستلزام إذا اعتبرا بالنسبة إلى شىء واحد تتحقق المنافاة بينهما ، وتنافى اللازمين يستلزم تنافى الملزومين .

أما الكبرى فدليلها أن الشىء الواحد إذا كان مصدراً لأمرين متنافيين يحصل الجمع بين متنافيين فى محل واحد من جهة واحدة وهو محال .

ويجاب عن ذلك بمنع التنافى لاختلاف الجهة ، فإن عدم استلزام الشىء لآخر باعتبار لا ينافى استلزامه له باعتبار آخر ، فإن اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية ، فباعتبار الفاعلية يكون مستلزماً لذلك الشىء الذى هو المفعول ، وباعتبار القابلية لا يكون مسلتزماً للمقبول ، والممتنع هو الاستلزام وعدمه باعتبار واحد ، وجهة واحدة .

---

(١) لأن معنى الفعل التأثير فى الغير ، ومعنى القبول أنه متأثر بغيره ، فيلزم أن يكون الواحد مؤثراً ومتأثراً فى وقت واحد ، وهو تناف باطل .

راجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٦١ وراجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٣٤ وما بعدها .

(٢) فإن الفعل يلزمه وجود المفعول ، وأما القبول فلا يلزمه وجود المقبول ، ذلك أن الفاعل يجب عنه المفعول ، وأما القابل فلا يجب له المقبول .

يبقى قول الحكماء إن الصفة محتاجة إلى موصوفها ، لأنها لا وجود لها بدونه ، والمحتاج إليه مؤثر فى المحتاج ، وترتيبهم على ذلك أن الله تعالى لا يتصف بأوصاف وجودية ، هذه النقطة يكفينا فى ردها أن نقول لهم : إن الذى يقبل التأثير هو الذى لا يقبل القدم ، وهو الممكن . وأما القديم وإن كان ملازماً[١] للمحل وكان وصفا فلا تأثير فيه ، فلا يلزم من اتصاف البارى بصفات وجودية تأثيره فيها ، لأنها قديمة ، والاحتياج المقتضى للإمكان هو الاحتياج إلى أمر خارجى ، أما احتياج الموصوف لصفته ، والصفة لموصوفها فلا يقتضى الإمكان .

الفرق بين جزء المؤثر وشرطه

لما كان كل من جزء العلة وشرطها يتوقف تأثير العلة على تحققه ، مع عدم تأثيرهما احتيج إلى التنبيه على الفرق بينهما وهو الآتى :

الشرط : ما يتوقف عليه تأثير المؤثر الحقيقى (الذى هو نفس الفاعل كالنجار) مثل يبوسة الحطب ، فإنها شرط للإحراق ، إذ النار لا تؤثر فى الحطب بالإحراق إلا بعد أن يكون يابساً ، **والجزء** : ما يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر ، وهذا لا يمنع من أن تأثير العلة يكون موقوفاً أيضاً على الجزء ، لكن لا ابتداء ، بل بواسطة توقف الأثر على ذات العلة المتوقف على جزئه ، فيكون الفرق بينهما من حيث إن الشرط يتوقف عليه تأثير العلة لا تحققها ، والجزء يتوقف عليه التحقق والتأثر معاً .

---

(١) ذلك أن صفات الله تعالى الوجودية قديمة ، وملازمة لمحلها ، وهو الذات العلية فالصفات قائمة بالذات وملازمة لها ، فلا تأثير للذات فيها ، وإنما هى قائمة به جل شأنه ، فالصفات محتاجة للذات فى القيام بها ، ولا يلزم من ذلك تأثير الذات فيها ، لأنها قديمة ، وإنما المحتاج إلى التأثير هى الأمور الممكنة الحادثة .

امتناع ترجح أحد الطرفين[١] بلا مرجح

اتفق جميع علماء الكلام على امتناع ترجح أحد طرفى الممكن بلا مرجح إلا من شذ من الطبيعيين مثل : ديمقراطيس وأصحابه ، فإنهم زعموا أن وجود السموات اتفاقى لا لمرجح ، ومع اتفاق علماء الكلام على الامتناع المذكور فقد ادعى بعضهم الضرورة ، واستغنى عن إقامة دليل ، وقال البعض الآخر إن امتناع ترجح أحد طرفى الممكن بلا مرجح نظرى وذكر له أدلة .

أما الفريق الأول[٢] فقال إن امتناع ترجح أحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح أمر يجزم به من لا فكر عنده ، ولا نظر ، مثل الصبيان والمجانين ، وهذا علامة كونه لا يحتاج إلى نظر .

ونوقش بأنه لو كان ضرورياً لكان مماثلاً للقضايا الضرورية فى الظهور ، مثل قولك : الواحد نصف الإثنين ، لكنه ليس مماثلا لها بل بينهما تفاوت فى الظهور ، وهذا علامة كون الأخفى يتطرق إليه احتمال النقيض ، وهو ينافى الضرورة . وأجيب عن ذلك بأنه لا مانع من أن يكون بعض الأوليات أجلى من بعض ، بسبب خفاء فى تصور المحكوم عليه والمحكوم به ، أما الحكم فلا تفاوت فيه وهوموضع الضرورة .

وأما القائلون بأنه نظرى فقد استدلوا بأدلة : أحسنها وأقواها هذا الدليل الآتى :

لو وقع أحد طرفى الممكن مثل الوجود[٣] لا لمرجح ، فإما أن يترجح ذلك الطرف الذى وقع على الآخر أولا ، ولا سبيل إلى شىء منهما ، فيبطل ما أدى

---

(١) المقصود بالطرفين هنا : الأمرين الممكنين مثل : الوجود والعدم لزيد من الناس ، أو للمطر ، أو البياض والسواد لزيد من الناس فالوجود والعدم لزيد ممكن ، وسواد جسمه أو بياضه ممكن ، فلا يقع أحدهما فى الخارج بلا مرجح .

(٢) القائل بامتناع ترجح أحد الطرفين الممكنين بدون مرجح أمر ضرورى لا يحتاج إلى دليل .

(٣) يقصد المؤلف رحمه الله أن وجود الممكن وقع بدلا من العدم ، لأن كلا من الوجود والعدم بالنسبة إليه سواء ، فوقوع الوجود لابد له من مرجح .

إليه ، وهو وقوع أحد الطرفين بدون مرجح ، فثبت نقيضه وهو أن أحد طرفي الممكن إذا وقع فلا يقع إلا لمرجح .

بيان عدم حصول كل من شقي التالي ، وهو أنه إذا لم يترجح لم يقع ، إذ الوقوع يوجب[١] الرجحان ، وإذا ترجح فإما أن يزيد على ذلك الطرف شيء ، أو لا يزيد ، فإن لم يزد لم يتحقق الرجحان لأنه زائد ، وإن زاد يعود الكلام في ثبوت ذلك الزائد ، ويقال فيه : هل هو لمرجح أو لا وينقل الكلام إليه كالسابق ، فيلزم التسلسل وهو باطل ، فما أدى إليه وهو وقوع أحد طرفي الممكن لا لمرجح باطل ، فثبت المطلوب .

الدور والتسلسل

الدور ينقسم إلى دور معي ودور سبقي ، مثال الأول توقف تعقل الأبوة على تعقل البنوة ، وبالعكس ، فإن تعقل ذات الأب بوصف كونه أباً يستلزم تعقل ذات الإبن بوصف كونه ابناً ، وكذلك العكس . وهذا القسم ليس بمستحيل لأن الإضافات[٢] أمور اعتبارية ، لا وجود لها إلا في الأذهان ، إنما المستحيل هو القسم الآخر وهو الدور السبقي . وقد عرفوه بأنه توقف وجود شيء على وجود شيء آخر قد توقف هذا الشيء الآخر عليه ، وينقسم إلى قسمين :

دور مصرح ودور مضمر ، والمصرح ما كان التوقف فيه بمرتبة (أي بواسطة واحدة) كما إذا فرضنا أن زيداً أوجد عمراً ، وعمراً أوجد زيداً ، فإن عمراً قد توسط بين زيد أولاً ، ونفسه ثانياً ، وسمى مصرحاً لظهور التوقف فيه بمجرد النظر . والمضمر ما كان التوقف فيه بمرتبتين فأكثر كتوقف وجود زيد على عمرو ، وعمرو على بكر ، وبكر على زيد ، وسمى مضمراً لخفائه بالنسبة للمصرح .

---

(١) لأنه اتصف بصفة الوجود دون العدم ، فلابد لذلك من مرجح يرجح الوجود على العدم .

(٢) الأمران الإضافيان هما اللذان لا يمكن أن يعقل أحدهما بدون الآخر مثل الأبوة والبنوة ، والقرب والبعد ، فإن معنى كونه أبا أن يكون له ابن ومعنى كونه إبنا أن يكون له أب ، وهذا الأمر الإضافي ظاهره ان فيه دوراً ، ولكنه ليس بمستحيل ، لأنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج . راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٥٤ .

هذا القسم الثاني بنوعيه مستحيل لوجوه :

منها لو توقف وجود كل منهما على وجود الآخر للزم[١] الجمع بين النقيضين ، لكن الجمع بين النقيضين محال ، فما أدى إليه وهو توقف كل واحد على الآخر محال ، فبطل الدور .

وجه الملازمة أنه من المسلم به ضرورة أن المؤثر متقدم وسابق على الأثر ، والأثر متأخر في الوجود عن المؤثر ، فإذا قلت زيد أوجد بكراً ، وبكر أوجد زيداً ، فكان كل منهما متقدماً لا متقدماً[٢] ، متأخراً لا متأخراً ، مؤثراً لا مؤثراً ، أثراً لا أثرا موجوداً لا موجوداً ، وإنما لزم ذلك ، لأن كلا منهما باعتبار الدور يكون علة ومعلولاً ، ولا شك أن هذا جمع بين النقيضين وهو محال ، فما أدى إليه وهو الدور محال .

ومنها لو توقف كل واحد منهما على الآخر لافتقر الشيء إلى نفسه ، لكن افتقار الشيء إلى نفسه محال ، فما أدى إليه وهو الدور محال .

بيان الملازمة أنه لو توقف كل منهما على الآخر لكان المتوقف مفتقراً إلى المتوقف عليه ، وعلى اعتبار الدور يكون كل واحد منهما مفتقراً إلى الآخر ، وهذا يؤدى إلى افتقار الشيء لنفسه ، لأن المفتقر إلى المفتقر لشيء مفتقر إلى ذلك الشيء ، فلو افتقر عمرو إلى زيد وقد فرض أن زيداً مفتقر إلى عمرو لكان عمرو مفتقراً إلى نفسه ، وافتقار الشيء إلى نفسه محال ، لأن الافتقار نسبة بين شيئين : **أحدهما** يقال له منسوب ، **والآخر** منسوب إليه ، فيجب أن يكون بينهما تغاير ، ونظرا لوضوح استحالة الدور ، قال بعض الكاتبين إن استحالته بدهية ، وما يذكر لإثبات استحالته ليس دليلاً ، وإنما هو من باب التنبيه ، والضروري لا مانع من التنبيه عليه .

---

(١) في المطبوعة للزوم الجمع بالواو والصواب ما كتبناه بحذفها .

(٢) فهو متقدم باعتباره مؤثراً ، وليس متقدماً باعتباره أثراً ، وصار متأخراً باعتباره أثراً ، وليس متأخراً باعتباره مؤثراً ... وهكذا .

التسلسل

هو أن يستند الممكن فى وجوده[١] إلى علة مؤثرة ، وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة ، وهلم جرا إلى غير النهاية .

ذكر علماء الكلام[٢] عدة أدلة على بطلان التسلسل ، بعضها لم يسلم من القدح ، وبعضها سلم من القدح المبطل ، وسنقتصر فى ذكر الأدلة على ذلك[٣] الأخير .

(١) **برهان التطبيق** : وحاصله أن نفرض من المعلوم[٤] ما بطريق التصاعد إلى ما لا نهاية له جملة ، ومما قبله بمتناه إلى غير متناه جملة ، فيحصل جملتان غير متناهيتين إحداهما زائدة على الأخرى ، بقدر متناه ، مثلا نفرض جملة من الآن إلى ما لا نهاية له فى الأزل (هذه تسمى الآنية) ، ثم نفرض من هذه السلسلة نفسها جملة أخرى تبدأ من الطوفان إلى ما لا نهاية له فى الأزل (وهذه تسمى الطوفانية) ، وبعد هذا الفرض نقابل أول فرد من السلسلة الطوفانية بأول فرد من السلسلة الآنية . ونستمر فى تطبيق[٥] باقى الأفراد هكذا إلى الأزل ، فعند ذلك لا يخلو الحال عن واحد من أمرين ، إما أن يتساويا ، وإما أن يتفاوتا ، فإن تساويا لزم مساواة الزائد للناقص ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو التسلسل محال ، وإن تفاوتا وانتهت الناقصة ، وكان التفاوت بينهما بمقدار متناه ، لأنه من الآن إلى الطوفان ، والتفاوت بالمتناهى يستلزم التناهى فلا تسلسل .

---

(١) فى المطبوعة أى إلى علة مؤثرة ، والصواب حذف كلمة (أى) كما كتبناه .

(٢) فى المطبوعة ذكر علماء الكلام فى عدة أدلة ، بزيادة كلمة (فى) والصواب حذفها كما كتبناه .

(٣) فى المطبوعة ونقتصر فى الأدلة على ذلك أنه الأخير ، والصواب حذف كلمة (أنه) ، يريد المؤلف أن يقول : إننى سأقتصر على ذكر الأدلة التى سلمت من القدح والإبطال .

(٤) فى المطبوعة (المعلوم ما بطريق التصاعد) ، والصواب فى نظرى ، وحاصله أن نفرض من معلول (ما) بطريق التصاعد ... الخ راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٦٧ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٢٦ طبع مكتبة الكليات الأزهرية .

(٥) زدنا كلمة (تطبيق) لتستقيم العبارة .

وذلك لأن الناقصة لما انقطعت كانت متناهية ، والزائدة لم تزد عليها إلا بذلك المقدار المبتدأ من المعلول الأخير إلى الطوفان ، وهو متناه ، فيلزم التناهى لا محالة ، وإلى هنا انتهى ذلك الدليل .

وملخصه أنه عند تطبيق إحدى السلسلتين على الأخرى ، إن فرض التساوى كان محالا فما أدى إليه وهو التسلسل محال وإن فرض التفاوت فلا تسلسل أصلاً ، لأن كلا من السلسلتين قد انتهى ، وقد أوردوا على هذا الدليل نقضين[١] :

الأول على فرض المساواة ، **والثانى على فرض التفاوت** .

وحاصل الأول لا نسلم إمكان المساواة حتى تفرض ، لأن المتبادر من لفظ المساواة تماثل كل من السلسلتين فى الكم ، بمعنى أن عدد أفراد إحدى السلسلتين يكون مساوياً لعدد أفراد الأخرى ، وهذا لا يتأتى هنا ، لأن الموضوع أن السلسلة غير متناهية ، والحكم بالتماثل فى الكم فرع انحصار الأفراد ، فحينئذ لا يصح فرض التساوى . ويجاب عن ذلك بأن التساوى لا يتوقف على الانحصار ، لأن معناه كون كل من السلسلتين قد اشتملت على ما اشتملت عليه الأخرى ، وهذا المعنى يتحقق مع عدم التناهى .

وحاصل الثانى سلمنا أن هناك تفاوتاً بين السلسلتين ، لكن لا نسلم التناهى بدليل أنا إذا فرضنا جملتين من الأعداد[٢] إحداهما من الواحد إلى ما لا نهاية له والثانية من الثانى إلى ما لا نهاية له ، ثم طبقنا إحداهما على الأخرى ، فجعلنا الواحد من الأول بإزاء الواحد من الثانية وهكذا ، فإن إحداهما تكون أزيد من الأخرى ، ولا يلزم من ذلك التناهى ، لأن الأعداد لا تتناهى ، وكما يقال هذا فى الأعداد ، يقال فى مقدورات الله تعالى ومعلوماته ، فإن المعلومات أكثر عدداً من

---

(١) فى المطبوعة نقيضين والصواب نقضين بدون ياء أى أمرين باطلين .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٦٩ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٣٧٥ .

المقدورات ، لأن القدرة خاصة بالممكنات ، فالمقدور هو الممكن فقط ، والعلم يشمل الواجبات والجائزات والمستحيلات ، فالمعلوم يشمل(١) : الممكن ، والواجب ، والمستحيل ، ومع هذا التفاوت فلا تناهى لأن مقدورات الله تعالى ومعلوماته لا تتناهى .

ويجاب عن ذلك بأن النقض(٢) بالأعداد لا يرد ، لأن التطبيق المستدل به على بطلان التسلسل إنما اعتبر بين الأمور الموجودة وهى المعلولات التى ضبطها وجود ، وأما الأعداد فهى من قبيل الأمور الوهمية المحضة ، التى لا وجود لها فى نفس الأمر ، حتى يكون هناك جملتان تطبقان فلا يصح النقض بها .

وأما النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فلا يرد أيضاً لأن معنى عدم تناهى المقدورات عدم وقوفها عند حد ، فما من مقدور إلا ويتصور وراءه مقدور آخر ، وأما الموجود من المقدورات فهو متناه قطعاً ، وكذلك المعلومات الوجودية متناهية قطعاً لأنه ضبطها وجود وأما(٣) العدمية فهى بمعزل عن الدليل .

(٢) **برهان التضايف حاصله** : لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولات على عدد العلل ، لكن التالى باطل ، فما أدى إليه وهو التسلسل باطل(٤) .

ووجه لزوم التالى للمقدم أنا إذا فرضنا سلسلة من المعلول الأخير إلى غير

---

(١) زدنا كلمة (يشمل) ليستقيم الكلام .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٧٠ وراجع شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ٢٧٧ .

(٣) يقصد المؤلف بالأمور العدمية ، الأمور التى ليس لها تحقق فى الخارج كمراتب الأعداد ، فإنها موهومة ، أى أن وجودها فى العقل فقط ولا وجود لها فى الخارج .

(٤) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٣٠ من طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٧٦ .

النهاية لكانت جميع الأفراد قد تحققت فيها العلية(١) والمعلولية إلا المعلول الأخير فإنه يكون معلولا ولا يكون علة ، وبذلك يزيد عدد المعلولات عن عدد العلل ، وهذا نشأ من التسلسل ، ولو كانت العلل متناهية لا يلزم ذلك ، لأن كل فرد ما عدا الأخير والأول يكون علة ومعلولا ، فيتحقق التساوى بين العلل والمعلولات بالنسبة إلى ما انحصر بين الأول والأخير ، وكذلك بالنسبة إلى الأخير والأول ، لأن الأخير معلول لا غير ، والأول علة لا غير ، فيكون ذلك المعلول فى مقابلة العلة ، وأما وجه بطلان التالى فهو أن العلية والمعلولية أمران متضايفان تضايفا حقيقيا ، ومن لوازمهما التكافؤ فى الوجود ، بمعنى أنه إذا وجد أحد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعاً ، فلابد أن يوجد بأزاء كل واحد منهما واحد من الآخر ، فيكونان متساويين فى العدد ضرورة ، وإذا بطل التالى بطل المقدم ، وهو التسلسل فثبت الانتهاء إلى علة .

(٣) السلسلة إما أن تنقسم بمتساويين أولاً (ولا ثالث لهما ولا يجتمعان ولا يرتفعان ضرورة) فتكون إما زوجاً إن انقسمت بمتساويين ، أو فرداً إن لم تنقسم بمتساويين ، وكل من الزوج والفرد متناه ، لأنه محصور بين حاصرين ، ما قبله وما بعده فتكون السلسة متناهية فبطل التسلسل .

(٤) السلسلة عدد وكل عدد محصور فالسلسلة محصورة(٢) فتكون متناهية .

الجوهر والعرض وأقسام كل باختصار

جرت عادة علماء الكلام أن يذكروا مباحث الجواهر والأعراض قبل التكلم

---

(١) زدنا كلمة (العلية) لأن الكلام لا يستقيم بدونها ، فالمقصود أن كل فرد فى السلسلة يكون علة ومعلولا ، ما عدا المعلول الأخير ، فيكون معلولا فقط وليس علة ، لأنه لم يؤثر فى شىء بعد ، وبذلك يزيد عدد المعلولات على عدد العلل بفرد هو الأخير ، فهو معلول وليس علة .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٤ ص ١٧٨ .
وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٣٤ طبع مكتبة الكليات الأزهرية .

على[1] الصفات وسائر مباحث علم الكلام فى الكتب المطولة ، مثل المواقف والمقاصد والطوالع .

والذى دعاهم إلى ذلك هو أنهم عند إثبات حدوث العالم يقسمون العالم إلى جواهر وأعراض ، ويثبتون حدوث كل منهما على انفراده ، وبذلك يتوسلون إلى إثبات حدوث العالم ، وبحدوثه يستدل على ثبوت الصانع ، ولا يخفى أن الحكم بحدوث الجوهر والعرض فرع تصوره ، فيجب صناعة أن يتصور كل منهما قبل الحكم عليه بالحدوث ، ولما كانت أقسامهما وبعض أحكامهما مختلفاً فيها بين المتكلمين والحكماء تعرض علماء الكلام أيضاً لبيان الأقسام والأحكام .

ومن هذا يتضح للناظر أن مباحث الجوهر والعرض تنحصر فى ثلاثة مطالب :

١ — تعريف كل منهما .

٢ — أقسامهما .

٣ — أحكامهما .

ولنبدأ بالجوهر لتقدمه طبعاً فيتناسب الوضع والطبع .

مباحث الجوهـــر

التعريف

اتفق علماء الكلام على أن الجوهر إنما يقال للممكن الموجود ، فلا يقال للواجب ، ولا للمستحيل ، ولا للممكن المعدوم ، ولكنهم اختلفوا فى مفهومه فعرفه الحكماء بأنه ماهية إذا وجدت إلى وجودها الخارجى ولوحظت بالنسبة إليه

---

(١) يبدو أن فى العبارة نقصاً ، والأولى أن يقال : بذكر مباحث الجواهر والأعراض قبل التكلم على مباحث الإلهيات والصفات وسائر مباحث علم الكلام ... الخ .

كانت لا فى موضع[1] أى محل يقومها . وعرفه المتكلمون بأنه ما قام بنفسه ، ومعنى قيام الجوهر عندهم أن يتحيز بنفسه غير تابع فى تحيزه لتحيز شىء آخر ، بخلاف معنى قيام البارى بنفسه فإن معناه عدم افتقاره إلى محل ولا مخصص .

تنبيه

تعريف الجوهر : لا يصح أن يكون من قبيل الحد ، لأنه بسيط فلا يحد ، ولا من قبيل الرسم التام ، لأن الجوهر جنس[2] عال فلا جنس فوقه ، حتى يؤخذ فى تعريفه وتضم إليه خاصة ، ولكنه من قبيل الرسم الناقص الذى هو التعريف بالخاصة .

---

(١) الأولى أن يقول (كانت لا فى موضوع) فهذا هو تعريف الفلاسفة ، ويريدون بالموضوع ، المحل القائم بنفسه المقوِّم لغيره ، والجوهر قائم بنفسه ، ولا يحتاج إلى ما يقوِّمه ، وهو الموضوع فى اصطلاحهم ، راجع البصائر النصيرية لابن سهلان ص ٢٤ المطبعة الأميرية سنة ١٨٩٨ م .

(٢) يبدو لى أن هنا اشتباهاً ، اشتبه على فضيلة الشيخ المؤلف ، إذ ليس المراد بالجوهر هنا ، الجوهر الذى هو جنس عال ، بل المراد به هنا الجوهر مطلقاً ، وهو الموجود لا فى موضوع ، وهذا يشمل الجوهر الذى هو جنس عال ، ويشمل الجسم ، ويشمل الإنسان والحجر فكل هذه جواهر فى عرف الحكماء ، فكلها يصدق عليها التعريف : الموجود لا فى موضوع ، ولذلك قسم الحكماء الجوهر إلى جوهر أول ، مثل محمد وبكر ، والنفس والعقل ، وجوهر ثان ، وهو الكلى مثل : الإنسان والحيوان ، وغيرهما ، فكل هذه جواهر فى عرفهم ، راجع الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ، بحث المنطق عند أرسطو .

إذ المراد بالجوهر هنا ما قابل العرض ، وهو الذى يحتاج إلى محل يقوِّمه ، فإن العرض لا يقوم بنفسه ، بل يقوم بغيره .

وبدليل ما قاله فضيلة المؤلف نفسه بعد ذلك فى تقسيم الجوهر عند الحكماء ، إذ قال ينقسم إلى هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل . (راجع نفس الكتاب الصفحة التالية) .

أقسام الجوهر

قسم المتكلمون الجوهر إلى قسمين : جوهر فرد وجسم . فالجوهر الفرد هو الذى لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه .

وأما الجسم فعرفه الأشاعرة : بأنه ما تركب من جزأين فأكثر ، وعليه إذا انضم جوهر فرد إلى جوهر فرد حصل من مجموعهما جسم ، قابل للقسمة[١] فى جهة واحدة ، وهى الطول .

وعرفه المعتزلة بأنه الطويل العريض العميق ، وعلى هذا يقولون : إن المنقسم فى جهة واحدة فقط يسمى خطا ، وفى جهتين يسمى سطحا ، وهما واسطتان عندهم بين الجوهر الفرد والجسم ، وداخلان فى الجسم عند الأشاعرة .

أما الحكماء فقد قسموا الجوهر إلى خمسة أقسام : هيولى ، وصورة ، وجسم[٢] ، ونفس ، وعقل ، فالهيولى هى المادة التى تتكون منها الأشياء .

والصورة تنقسم إلى جسمية ونوعية ، فالجسمية هى الاتصال الممتد فى جهات الهيولى ، مثلا إذا أخذنا مقداراً من الماء ثم جزأناه إلى جزءين ، فإنك تراه قد انفصل بعضه عن بعض بعد أن كان متصلاً .

والماء لم يعدم منه شىء ، فالقابل للاتصال والانفصال هو المادة ، والاتصال هو الصورة الجسمية ، وهى مشتركة بين جميع الأجسام ، والصورة النوعية هى صورة لا يخلو عنها جسم ، وتتنوع بحسبها إلى أنواع كثيرة ، تختلف آثارها ولوازمها ، كقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كما فى الماء ، أو بعسر كما فى الأرض ، وكاختصاص بعض الأجسام بالشكل الذى اقتضته طبيعته ، كالمثلث ، فإن هذه

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٧ ص . وشرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٢٤١ وشرح المقاصد جـ ١ ص ٢١٢

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٧ ص . وشرح الطوالع للبيضاوى ص ٢٤١ الطبعة السابقة .

اللوازم المختلفة لما لم تستند إلى الصورة الجسمية لاشتراكها بين جميع الأجسام ، ولا إلى الهيولى لأنها قابلة محضة ، فلا تكون فاعلة ، ولا لأمر خارج لأن طبيعة هذه الأجسام تقتضيه ، علم أنها لصورة نوعية يختص بها بعض الأجسام دون بعض .

أما الجسم فهو ما تركب من الهيولى والصورة الجسمية ، والصورة النوعية .

وأما النفس فهى جوهر تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف .

وأما العقل فهو جوهر تعلق بالبدن تعلق التأثير ، وتحته عقول عشرة ، كلها جواهر مجردة عن المادة ، ومؤثرة فى الممكنات كما سبقت الإشارة إلى ذلك فى مبحث العلل .

أحكام الجوهر

للجوهر أحكام نذكر المناسب منها لعلم الكلام وهو ثلاثة :

الأول أنه قابل للبقاء زمانين فأكثر ، وهذا الحكم بدهى لا يحتاج إلى استدلال ، فإنا نعلم بالضرورة أن ثيابنا وكتبنا ، وبيوتنا ، هى التى كانت بالأمس لا تبدل فيها ، وإذا حصل تبدل متعلق بها ففى الأعراض فقط ، وحيث كان بقاء الجوهر زمانين فأكثر مما قضت به الضرورة وحكمت به فلا عبرة بما يخالفه .

الثانى أن الجواهر لا تتداخل[١] فى بعضها على جهة النفوذ من غير زيادة فى الحجم ، بمعنى أن يدخل جسم فى جسم آخر ، فينفذ فيه ولا يزيد الحجم ، أما دخول جسم فى جسم على وجه الظرفية كدخول الماء[٢] فى الكوز فلا مانع منه ، وهذا الحكم مجمع عليه بين علماء الكلام ، حتى قال البعض إن الاستحالة

---

(١) لأن المشغول لا يشغل ، والجسم قد شغل حيزاً من الفراغ وملأه ، فلا يمكن دخول جسم آخر فيه ، وهذا أمر بدهى .

(٢) هذا ليس دخول جسم فى جسم ، ولا حلول جسم فى جسم لأن الجسم قد حل فى فراغ الكوز ، وبمجرد حلول الماء فى الكوز يخرج الهواء الذى كان يشغل الكوز من الداخل ، فلم يحل جسم فى جسم ، وإنما حل جسم — هو الماء — فى خلاء هو سطح الكوز من الداخل .

ضرورية ، وإلا جاز أن يكون الجسم الواحد أجساماً كثيرة ، وأن يكون الذراع الواحد مثلا ألف ذراع ، بل جاز تداخل العالم كله فى حيز خردلة واحدة ، وصريح العقل يأباه .

الثالث : تماثل الجواهر فى الحقيقة ، وهذا الحكم مختلف فيه بين المتكلمين والحكماء ، فالمتكلمون يقولون إن الأجسام متماثلة فى الحقيقة ، والحكماء يقولون إنها مختلفة الحقيقة ، ومبنى ذلك الخلاف اختلافهم السابق فيما يتركب منه الجسم ، فلما قال المتكلمون إنه يتركب من جواهر فردة ، وهى متماثلة فى الحقيقة ، قالوا إن الأجسام متماثلة فى الحقيقة ، والاختلاف بينها بالأعراض ، ولما قال الحكماء إن الجسم مركب من الهيولى والصورة الجسمية ، والصورة النوعية ، ومعلوم أن الصورة النوعية مختلفة فى الأجسام ، لاختلاف الآثار واللوازم ، قالوا : إن الأجسام مختلفة فى الحقيقة ، ويتفرع على هذا الخلاف خلاف آخر فى الصفات النفسية ، وعدم تماثلها ، فالمتكلمون لما قالوا بتماثل الأجسام فى الحقيقة قالوا بتماثلها فى الصفات النفسية ، والحكماء لما قالوا باختلاف الأجسام الحقيقية قالوا بعدم تماثلها فى الصفات النفسية ، وقد عرفت الصفة النفسية هنا على رأى مثبتى الأحوال ، بأنها ما لا يصح توهم ارتفاعها عن الذات مع بقائها ، مثل التحيز ، وقبول الأعراض .

مباحث العرض

التعريف

عرف الأشاعرة العرض : بأنه ممكن موجود قائم بمتحيز[١] « وهو الجوهر » **وعرفه المعتزلة** : بأنه ما لو وجد لقام بالمتحيز ، وهذا التعريف يجعل العرض

(١) المتحيز هنا المراد به الجوهر ، فالجوهر فى نظر المتكلمين قائم بنفسه وغير محتاج فى تحيزه إلى غيره ، أما العرض فإنه لا يقوم بنفسه ، بل يتحيز فى الخارج بواسطة الجوهر الذى يقوم به .

شاملا للممكن ، الموجود القائم بالمتحيز ، والممكن المعدوم ، الذى لو وجد لقام بالمتحيز ، فهو[١] أعم منه عند الأشاعرة ، ومبنى هذا التعميم عندهم قولهم فى تقسيم المعلوم الذى سبق ذكره : المعدوم ثابت ، فيتصف بصفات معدومة ثابتة ، وتلك الصفات أعراض .

وعرفه الحكماء بأنه ماهية[٢] إذا قيست إلى وجودها الخارجي ولوحظت بالنسبة إليه كانت فى موضوع[٣] ، أى محل يقوّمها ، ومعنى وجوده فى موضوع أن يكون وجوده فى نفسه ، هو وجوده فى الموضوع ، لايتمايزان فى الإشارةالحسية ، فتكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر .

أقسام العرض

قسم المتكلمون العرض إلى قسمين :

الأول مايختص بالحى كالحياة ،والعلم والقدرة ، والارادة ، والكلام والادراك بالحواس الظاهرة ، والباطنة .

والثانى ما لا يختص بالحىّ[٤] وهو الأكوان الأربعة التى هى الاجتماع والافتراق

(١) أى تعريف العرض عند المعتزلة أعم من تعريفه عند الأشاعرة ، لأنه شمل الممكن الموجود القائم بالمتحيز وشمل الممكن المعدوم الذى لو وجد لقام بالمتحيز .

(٢) أى حقيقة إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع .

(٣) المراد بالموضوع ، فى عرف الفلاسفة المحل القائم بنفسه المقوّم لغيره ، كوجود خالد مثلا ، وخالد متصف بالبياض ، فهنا يكون خالد قائما بنفسه وهو موضوع ومحل للبياض القائم به ، والمقوّم له ، ذلك أن البياض لا يقوم بنفسه ، بل يحتاج إلى جسم يقوّمه ويحصله فى الخارج ، راجع البصائر النصيرية ص ٢٤ .

(٤) فى المطبوعة ما يختص بالحى ، وهو خطأ مطبعى والصواب ما كتبناه بدليل المقابلة راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ١١ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٤٩ طبع مكتبة الكليات الأزهرية .

والحركة والسكون ، والمدركات بالبصر والسمع ، والشم والذوق ، واللمس .

واليك بيان النوع الثانى[١] باختصار على طريقتهم : **الكون** هو حصول الجوهر فى الحيز ، **والاجتماع** حصول جوهرين فى حيزين لا يمكن أن يتخلل بينهما ثالث ، **والافتراق** حصول جوهرين فى حيزين بحيث يمكن أن يتخلل بينهما ثالث ، **والحركة** حصول أول فى حيز ثان[٢] **والسكون** حصول ثان فى حيز أول ، وتعريف الحركة والسكون بهذين التعريفين يقتضى وجود واسطة ، بمعنى أن يكون هناك حصول ليس اجتماعاً ولا افتراقا ، ولا حركة ولا سكونا ، كما لو فرضنا أن الله تعالى خلق جوهرا فردا ، ولم يخلق معه آخر ، فإن حصوله آن الحدوث ليس واحداً من الأربعة ، كما يظهر ذلك بالتأمل فى تعريف كل .

والمدركات بالبصر الألوان ، وبالسمع الأصوات ، وبالشم الروائح ، وبالذوق مثل الحلاوة والملوحة ، وباللمس مثل الحرارة والرطوبة .

أقسام العرض عند الحكماء

قسم الحكماء العرض إلى تسعة أقسام :[٣] الكم ، الكيف ، الأين ، المتى ، الوضع ، الملك ، أن يفعل ، أن ينفعل ، الإضافة .

---

(١) يقصد بالنوع الثانى العرض الذى لا يختص بالحىّ ، بل يعم الحى وغيره .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٦ ص ١٨٩ وشرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٢٢٢ الطبعة السابقة .

(٣) راجع البصائر النصيرية لابن سهلان ص ٢٣ وما بعدها .
ومتن المواقف للإيجى ص ٩٧ وما بعدها .
وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٤٩ طبع مكتبة الكليات الأزهرية وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم .

الكم

للكم خواص ثلاثة يصح أن يعرف بكل واحدة منها[١] على انفراد ويصح أن يعرف بجميعها .

الأولى : قبوله القسمة لذاته .

الثانية : وجود عاد يعده إما بالفعل كما فى العدد ، وإما بالتوهم كما فى المقدار[٢] .

الثالثة : قبوله المساواة ، والزيادة والنقصان .

ومعنى الخاصة الأولى أن من لوازم الكم قبوله القسمة لذاته ، بواسطة أمر آخر ، والمراد من القسمة : الوهمية لا الفعلية ، والفرق بينهما أن الوهمية كون الشىء بحيث يمكن أن يعرض فيه شىء غير شىء ، أما الفعلية فهى الافتراق بحيث يحصل للجسم هويتان ، وإنما لم يكن هذا القسم مراداً لأنه لا يلحق الكم المتصل الذى هو المقدار ، لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول ، والمقدار الواحد إذا[٣] انفصل وانقسم فقد عدم ، وحصل هناك مقداران موجودان لم يكونا موجودين قبل الانفصال فلم يكن باقيا ، ولا يلحق[٤] الكم المنفصل وهو العدد لأن الافتراق زوال الاتصال الحقيقى ، والأعداد لا اتصال فيها ،

ومعنى الخاصة الثانية أن يكون الكم المنفصل وهو العدد مشتملا على عدد يعده ويفنيه ، مثلا السبعة مشتملة على الواحد سبع مرات ، فإذا خرج الواحد مرة بعد أخرى ، إلى سبع مرات ، فنى بعد ذلك العدد ، وكذلك الكم المتصل مثل الخط مشتمل على ما يعده ويفنيه توهما ، فإذا فرضت فيه واحداً يعده كثير

---

(١) فى المطبوعة منهما ، والصواب منها .

(٢) مثل للكم المتصل بالعدد ، ومثل للكم المتصل بالمقدار .

(٣) فى المطبوعة إذا اتصل ، والصواب ما كتبناه : إذا انفصل .

(٤) فى المطبوعة ولا يتعلق ، والصواب ولا يلحق كما كتبناه .

فإنك لا تزال تسقط شبرا فشبرا إلى أن يفنى .

ومعنى الخاصة الثالثة أن العقل إذا لاحظ المقادير أو الأعداد ، ونسبها إلى بعضها ، أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة والنقصان ، لأن أى مقدارين فرضتهما ونسبتهما إلى بعضهما ، فهما متساويان ، أو أحدهما أزيد والآخر أنقص ، وكذلك العددان .

أقسام الكم

ينقسم الكم إلى قسمين : كم متصل ، وكم منفصل[١] **فالكم المتصل** هو الذى يمكن أن تفرض فيه أجزاء يتلاقى كل جزأين منها على حد واحد مشترك بينهما ، يكون بداية لأحدهما ونهاية للآخر ، مثلا إذا قسم الخط إلى جزأين ، فالحد المشترك بينهما هو النقطة ، وينقسم هذا النوع إلى قسمين : قار الذات وغير[٢] قار الذات .

فالأول هو الذى يجوز اجتماع أجزائه المفروضة فى الوجود وهو المقدار ، وتحته أنواع ثلاثة : خط ، وسطح ، وجسم تعليمى ، **أما الخط** فهو ما انقسم فى جهة واحدة وهو الطول ، وأما السطح فهو ما انقسم فى جهتين ، وهما الطول والعرض ، وأما الجسم التعليمى فهو ما انقسم فى الجهات الثلاث ، الطول والعرض والعمق .

(١) راجع البصائر النصيرية لابن سهلان ص ٢٦ .
وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٨١ طبع مكتبة الكليات الأزهرية .
وشرح الموقف للسيد الشريف جـ ٦ ص .

(٢) المراجع السابقة ونفس الصفحات .

وأما غير قار الذات فهو ما لا تجتمع أجزاؤه فى الوجود ، وهو الزمان فإن أجزاءه إنما تتحقق على التعاقب والتوالى ، فوجود الجزء الثانى بعد انعدام الأول ، وهكذا ، وعلى هذا البيان يكون الكم المتصل منحصرا فى أربعة : الخط ، السطح ، الجسم التعليمى ، الزمان .

وإنما كان الخط من قبيل العرض لأن الجسم قد يوجد بدونه ، كما فى الكرة التامة التكوير ، فإنها لا خط فيها بالفعل ، مثل الأفلاك على القول بكرويتها ، وحينئذ لا يكون الخط واجب الثبوت للجسم ، فلا يكون من مقوماته فيكون عرضا .

وإنما كان السطح عرضا لأنه إنما يحصل بواسطة انتهاء الجسم به ، كما أن السطح ينتهى بالخط ، والخط ينتهى بالنقطة ، والتناهى ليس من مقومات الجسم ، فإنه قد ينعدم التناهى المخصوص ببعض الأشكال بسبب حدوث شكل آخر ، مع بقاء الجسم بحاله .

وإنما كان الجسم التعليمى عرضا لأن الأشكال التى تتوارد على الجسم الطبيعى مثل القطعة من العجين ، تجعلها مرة مربعا ، ومرة مثلثا ، وهكذا ، فقطعة العجين جسم طبيعى ، والأشكال التى تواردت وتغيرت جسم تعليمى ، وحيث لم يكن هذا من مقومات الجسم فهو عرض .

وإنما كان الزمان عرضا لأن المشهور من مذهب الحكماء أنه مقدار حركة الفلك ، فهو قائم بالحركة ، والحركة عرض ، فالقائم بها يكون عرضا ، وإنما كان العدد عرضا لأنه متقوم بالوحدات ، والوحدة عرض وجودى على قول لبعض الحكماء ، فيكون العدد عرضا وجوديا بالوجود الذهنى .

الكيف

يتعلق به مبحثان : **الأول** فى تعريفه ، **والثانى** فى أقسامه .

التعريف

الكيف عرض لا يستلزم القسمة[١] ولا عدمها لذاته ، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره .

ومعنى هذا التعريف أن الكيف من الأعراض ، التى لا تستلزم القسمة ، ولا عدمها ، بل قد يقبل القسمة وقد لا يقبلها ، وهذا بالنظر لذاته ، فلا ينافى أنه قد يستلزم القسمة أو عدمها ، لكن بواسطة ، كذلك هو من الأعراض التى تتصور إستقلالا ، ولا تحتاج فى تصورها إلى تصور شىء آخر .

ويخرج بقولنا فى التعريف لا يستلزم[٢] القسمة ، الكم فإنه يستلزمها ، وبقولنا ولا عدمها تخرج النقطة ، بناء على أنها موجودة فى الخارج ، أما على القول بأنها من الأمور الاعتبارية فلا حاجة إلى قيد استلزام عدم القسمة ، لأنه كان لإخراج النقطة ، وهى على هذا الاعتبار لم تدخل ، وقولنا «لذاته» لشمول العلم

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ١٦٢ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٢٣٧ طبع مكتبة الكليات الأزهرية ، وقد تعرف الكيفية : بأنها اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف ؟! ، وراجع البصائر النصيرية ص ٣١ .

(٢) فى المطبوعة ويخرج بقولنا فى التعريف [لا يستلزم الكم] فقد زدنا فى الأصل كلمة [القسمة] لتستقيم العبارة ، وليتضح مرجع الضمير فى قول المؤلف فإنه يستلزمها . فإن الضمير فى [يستلزمها] يرجع إلى القسمة . فالكم يستلزم القسمة ، أما الكيف فلا يستلزمها .

المتعلق بالأمور المركبة ، فإنه وإن قبل القسمة ، لكن لا لذاته ، بل باعتبار المعلوم المركب ، أما ذات العلم فلا تقتضى القسمة ، وخرج بقولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره الأعراض النسبية ، وهى الإضافة ، والأين ، والمتى ، والوضع ، والملك ، وأن يفعل ، وأن ينفعل ، فإن تصورها موقوف على تصور غيرها كما سيأتى بيانه .

أقسام الكيف

قسم الحكماء الكيف إلى أربعة أقسام :[١] كيفيات محسوسة ، وكيفيات نفسانية وكيفيات مختصة بالكميات ، وكيفيات مختصة بالاستعدادات .

الكيفيات المحسوسة : هى ما كانت محسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة ، كالحرارة ، والبرودة المدركين باللمس ، وكالألوان المدركة بالبصر ، وكالأصوات المدركة بالسمع ، وكالروائح المدركة بالشم ، وكالمذوقات المدركة بالذوق ، مثل الحلاوة والملوحة .

والكيفيات النفسانية : هى المختصة بذوات الأنفس ، كالحياة والصحة والقدرة والإرادة ، وهى إن كانت مستحكمة فى موضوعها بحيث لا تزول عنه أصلا ، ويعسر زوالها سميت ملكة ، وإن لم تكن راسخة سميت حالا ، كالكتابة ، فإنها فى ابتدائها تسمى حالا ، فإذا استحكمت سميت ملكة .

والكيفيات الاستعدادية :هى التى يستعد الجسم بسببها لقبول أثرها بسهولة ، كاللين ويسمى[٢] ضعفا ولا قوة ، أو للدفع وعدم القبول كالصلابة وتسمى قوة طبيعية ، **والكيفيات المختصة بالكميات المتصلة** مثل الاستقامة

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٣٩ الطبعة السابقة ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ١٦٥ ، والبصائر النصيرية ص ٣٢ .

(٢) راجع شرح المقاصد جـ ٢ ص ٤٣٥ ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٦ ص ١٥٨ .

العارضة[١] للخط ، والمنفصلة كالزوجية العارضة للعدد ، فالخط كم ، والاستقامة كيف ، والعدد كم ، والزوجية كيف .

الأيـن

للقوم فى تقديم مباحث الأين طريقان : **الأول للمتكلمين والثانى للحكماء** ، **أما طريق المتكلمين** فحاصله أنهم عرفوا الأين بحصول الجوهر فى الحيز[٢] « أى المكان » كما بينه بعضهم . ويعبرون عن الأين بالكون ،[٣] ويقولون إن الكون وجودى ، ويقسمون الكون إلى اجتماع ، وافتراق ، وحركة ،[٤] وسكون ، وقد تقدم بيانها تقسيما وتعريفا على رأيهم .

أما طريق الحكماء فحاصله أنهم عرفوا الأين بحصول الجسم فى المكان ، وقسموه إلى حقيقى ، ومجازى ، فالحقيقى[٥] هو حصول الجسم فى مكانه المختص به ، الذى لا يستغنى عنه ، ككون زيد فى موضعه ، الذى شغله لمماسة جسمه له ، **والمجازى** هو ما ينفصل فيه الحيز على الحال فيه ، ككون زيد فى البيت ، فإن جميع البيت لا يكون مشغولا به على وجه يماس ظاهره جميع جوانب البيت ، ومنه ما هو أوسع من هذا ، ككون زيد فى البلد أو فى قارة أفريقيا ،

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٢٧ ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٦ ص ١٥١ .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٤٢ وشرح طوالع الأنوار للأصفهانى ص ٢٢٢ .

(٣) أى الوجود فى الأعيان : والأين هى الحالة التى تكون للجسم ويجاب بها حين يسأل :أين هو ؟! وهى كون الجسم فى مكانه .

(٤) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٤٢ ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ولابد للحركة من ستة أمور ، ما منه الحركة وما إليه الحركة ، وما فيه الحركة ، وما به الحركة وما له الحركة والزمان الذى يقع فيه الحركة .

(٥) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٥٧ الطبعة السابقة ، وراجع البصائر النصيرية ص ٣٣ المطبعة الأميرية .

والكلام على الجسم تقدم فى مبحث الجوهر ، أما المكان فهو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وقد سبق الكلام فيه أيضا .

المتـى

هو حصول الشىء فى الزمان[١] ، وينقسم إلى حقيقى وهو كون الشىء فى زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف فى لحظة معينة ، **ومجازى** وهو كون الشىء فى زمان يفضل عليه ، كحضور فلان فى هذا الأسبوع ، أو كون ولادته فى هذا الشهر ، أو فى هذه السنة ، ويمتاز الحقيقى من المتى عن الحقيقى من الأين ، بأنه يجوز فيه الاشتراك بأن تتصف أمور كثيرة ، كموت ، وولادة ، وقدوم غائب ، بالكون فى زمان معين ، بخلاف الأين فى المكان الحقيقى ، فإنه لا يجوز فيه الاشتراك بداهة ، والمراد من الشىء فى التعريف ما شمل الجسم ، وغيره ، من الحوادث .

أما الزمان فقد تقدم تعريفه : وهو مقدار حركة الفلك عند الحكماء ، وعند المتكلمين امتداد موهوم يقع ظرفاً للحوادث .

الوضـــع

هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها لبعض ، وبسبب[٢] نسبتها إلى

---

(١) عرفه صاحب البصائر النصيرية بأنه كون الشىء فى الزمان أو فى طرفه ، فإن كثيراً من الأشياء تقع فى أطراف الأزمنة ، ولا تقع فى الأزمنة ، ويسأل عنها بمتى ؟ راجع ص ٣٣ وما بعدها من البصائر

(٢) هيئة للجسم تحصل من نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ، نسبة تتخالف الأجزاء لأجلها ، مثل القيام والقعود ، والاستلقاء والانبطاح والافتراش .

والوضع قد يقع فيه التضاد ، فإن وضع الإنسان رجلاه فى الأرض ورأسه فى الهواء مما يلى السماء يضاد وضعه ورأسه فى الأرض ورجلاه فى الهواء . فالوضعان مختلفان ومتضادان ، بمعنى أنهما لا يجتمعان معا فى وقت واحد . [راجع البصائر النصيرية ص ٣٤] .

خارج ، **وينقسم إلى قسمين الأول** ما لا يعتبر فيه إلا نسبة الأجزاء إلى بعضها كالمثلث والمربع والمستدير ، والثانى ما يعتبر فيه نسبتها إلى بعضها ، وإلى الأمور الخارجية ، كالقيام والانتكاس :

الملك

هيئة تعرض للجسم بسبب ما أحاط به ، وانتقل بانتقاله ، كالتقمص[١] والتختم ، والمحيط بالجسم قد يكون خلقيا كالجلد ، وقد يكون غير خلقى ، سواء كان محيطا بكله ، كالثوب ، أو ببعضه كالخاتم ، والعمامة ، والخف .

أن يفعل وأن ينفعل[٢]

اختار الحكماء التعبير بهاتين الصيغتين دون الفعل والانفعال ، لأن هاتين المقولتين من الأمور المتجددة غير القارة ، والمفيد للتجدد هاتان الصيغتان ، أما **الفعل والانفعال فيقالان** للحاصل بعد الحركة ، ومعنى أن يفعل تأثير الشىء فى غيره ما دام مؤثرا ، ومعنى أن ينفعل تأثر الشىء عن غيره ما دام متأثرا ، فتأثير النار فى الماء ما دام الماء موضوعا عليها يسمى أن يفعل ، وتسخن الماء ما دامت الحرارة مؤثرة فيه يقال له أن ينفعل ، فإن انقطع تأثير النار بأن أزيلت أو أطفئت

---

(١) راجع البصائر النصيرية لابن سهلان ص ٣٤ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص .

(٢) معنى [أن يفعل] أن يؤثر الشىء فى غيره أثرا غير قار الذات ، فحاله مادام يؤثر هى [أن يفعل] مثل التسخين مادام يسخن ، والقطع مادام يقطع .
وأما [أن ينفعل] فهو تأثر الشىء عن غيره مادام فى التأثر ، كالتسخن والتبرد والتقطع — البصائر النصيرية ص ٣٥ .

ذهبت المقولتان ، وسخونة الماء الباقية فيه بعد ذلك مندرجة تحت مقولة الكيف .

ومن هذا البيان يظهر لك أن بين هاتين المقولتين تلازما ، وجودا وعدما ، وأنهما يرجعان لما يعبر عنه بالمصدر وبالحاصل بالمصدر .

الإضافة

هى النسبة التى لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى ، كالأبوة ، والبنوة ، والإضافة بهذا المعنى يقال لها فى اصطلاح الحكماء مضاف حقيقى ، وقد يراد بها الأمر الذى عرضت له الإضافة كذات[١] الأب ، وقد يراد بها مجموع الأمرين ، ويسمى كل منهما مضافا مشهوريا .

والمعتبر من المقولات الإضافة التى هى النسبة التى تسمى مضافا حقيقيا ، وهذه النسبة قد تكون متخالفة فى الجانبين ، كالأبوة والبنوة ، وقد تكون متوافقة كالأخوة .

والإضافة تعرض لجميع المقولات ، فتعرض[٢] للكم المتصل كالخط ، والإضافة العارضة له العظم والصغر ، فإنهما إضافيان ، لا يعقل كل منهما إلا بالقياس[٣] إلى الآخر . وتعرض للكم المنفصل ، وهو العدد ، والإضافة العارضة له القلة والكثرة ، وتعرض للكيف كالحرارة والإضافة العارضة له الأحرية ، وتعرض للمضاف كالقرب والبعد ، والإضافة العارضة له الأقربية والأبعدية ، وتعرض للأين وهو حصول الجسم فى المكان ، والإضافة العارضة له العلو والسفل .

---

(١) راجع شرح طوالع الأنوار لشمس الدين الأصفهانى ص ٢٣٣ ومتن المواقف للإيجى ص ١٧٧ وشرحه .

(٢) راجع البصائر النصيرية لابن سهلان ص ٣٠ وما بعدها وشرح طوالع الأنوار لشمس الدين الأصفهانى ص ١٣٤ وراجع متن المواقف للإيجى ص ١٧٩ .

(٣) فى المطبوعة لا توجد كلمة [إلا] فزدناها ، لأن المعنى لا يستقيم بدونها .

وينبغى أن يعلم أن الموصوف أولا بكونه أعلى من غيره هو المكان ، يقال مكان أعلى من مكان آخر ، والموصوف ثانياً وبالتبع الجسم ، الحال فيه ، وتعرض[١] للمتى ، وهو حصول الشىء فى الزمان ، والإضافة العارضة له القدم والحدوث ، فيقال هذا حصول قديم ، وهذا حصول حادث ، وكل من القدم والحدوث نسبة لا تعقل إلا بالقياس إلى مقابلها ، وتعرض للملك الذى هو هيئة عارضة للشىء بسبب ما أحاط به كالثوب ، والإضافة العارضة له الأكسى ، يقال هذا الثوب أكسى من الثوب الآخر ، أى أستر منه وأكمل .

وتعرض للوضع الذى هو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها لبعض ، وبسبب نسبتها إلى الخارج كالانتصاب ، والإضافة العارضة له الشديدة[٢] الانتصاب ، وتعرض لأن ينفعل[٣] الذى هو مثل القطع ، والإضافة العارضة له الأقطعية ، وتعرض[٤] لأن ينفعل الذى هو مثل القطع ، والإضافة العارضة له الأشدية .

وليس لقائل أن يقول : إن عروض الإضافة لباقى الأعراض يؤدى إلى قيام العرض بالعرض ، وهو ممنوع عند الأشعرى ومتابعيه ، لأنا إذا جرينا على رأى الفريق القائل إن العرض لا يقوم بالعرض ، فقيام الإضافة بباقى الأعراض ليس منه ، لأنها عندهم أمور اعتبارية ، فلا مانع من قيام بعضها ببعض ، أما الممنوع فهو قيام العرض الوجودى بمثله . وإن جرينا على رأى الحكماء فالأمر ظاهر ، لأنهم يجوّزون قيام العرض بالعرض ، وهو من الأمور الوجودية .

---

(١) فى المطبوعة وتعرف للمتى والصواب ما كتبناه وتعرض للمتى .
(٢) هكذا فى الأصل ، والأولى أن يقول : الأشدية فى الانتصاب أو فى الانحناء .
(٣) فى المطبوعة وتعرض لأن ينفعل والصواب وتعرض لأن يفعل .
(٤) فى المطبوعة وتعرف لأن ينفعل ، والصواب ما كتبناه وتعرض لأن ينفعل .

أحكام العرض

للعرض أحكام أربعة : اثنان اتفق عليهما علماء الكلام ، واثنان اختلفوا فيهما ، أما **المتفق عليهما فهما** (١) عدم انتقال العرض من محل إلى محل آخر .

(٢) عدم قيام العرض الواحد الشخصى بمحلين .

وأما المختلف فيهما فهما :

١ — قيام العرض بالعرض .

٢ — بقاء العرض زمانين وإليك البيان .

إنتقال العرض من محل إلى آخر

اتفق المتكلمون والحكماء[١] على امتناع انتقال العرض من محل إلى محل آخر ، وذكر الكاتبون هنا أدلة من جانب المتكلمين ، وأخرى من جانب الحكماء ، ولكنها لم تسلم من القدح ، وكان يكفى فى إثبات هذا المبحث اتفاق المتكلمين والحكماء ، وعدم وجود مخالف ، ولكنى أسوق إليك دليلا لم يرد عليه شىء ، وحاصله أنه تقدم فى تعريف العرض عند الحكماء بأنه ماهية إذا قيست إلى وجودها الخارجى ولوحظت بالنسبة إليه كانت فى موضع[٢] أى محل يقومها ، ومن هذا التعريف يؤخذ أن المقوم للعرض هو المحل ، ويستحيل أن يتحقق الشىء بدون مقوّمه ، وحينئذ يقال لو انتقل العرض عن محله لما كان المنقول عنه

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٦٣ طبع مكتبة الكليات الأزهرية ، وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ٢٧ ، وشرح طوالع الأنوار لشمس الدين الأصفهانى ص ١٥٩ .
(٢) هكذا فى الأصل والأولى أن يقول : كانت فى موضوع ، فكلمة موضوع لفظ اصطلاحى : معناه المحل القائم بنفسه المقوّم لغيره [راجع شرح المواقف جـ ٥ ص ٨ وما بعدها . وبدليل ما ذكره المؤلف نفسه بعد ذلك وكرره بلفظ [موضوع] . وليس موضع فتدبر

موضوعاً[1] له ، لأن الموضوع ما يمتنع قيام الحال بدونه ، فلا يمكن أن ينتقل أصلا . ولا يقال إن المجاور للنار يحس بحرارتها ، وكذلك المجاور للمسك يحس برائحته ، وهذا دليل انتقال الحرارة والرائحة إلى المجاور ، وهما عرضان ، لأنا نقول له إن حدوث الحرارة والرائحة فى المجاور بإحداث الفاعل المختار ، عند القائلين بأن الله فاعل بالاختيار ، وبحصول الاستعداد للمحل ، ثم الإفاضة عليه من المبدأ ، بطريق الإيجاب على رأى نفاة الاختيار .

قيام العرض الواحد بمحلين[2]

قال صاحب المقاصد قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الأذهان فيورد فى المطالب العلمية ، ويذكر فى معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة[3] وذلك مثل مبحث قيام العرض بأكثر من محل واحد ، فإن الضرورة قاضية بأن العرض القائم بهذا المحل ، يمتنع أن يكون هو بعينه القائم بالمحل الآخر ، ولذلك كان القول بعدم قيام العرض بأكثر من محل واحد مجمعا عليه من المتكلمين والحكماء ، ولم يخالف فيه إلا بعض قدماء الفلاسفة[4] فإنهم قالو بأن القرب عرض قائم بمحلين وهما المتقاربان ، كذلك الجوار عرض قائم بالمتجاورين ، والأخوة عرض قائمة بالأخوين ، ورد عليهم بأنا لا نسلم أن الواحد بالشخص قائم بالطرفين ، بل القائم بكل منهما فرد مغاير للآخر ، غاية الأمر أن هذين الفردين

---

(١) فى المطبوعة لما كان للنقل عنه موضعاً ، والصواب ما كتبناه موضوعا .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٥ ص ٥١ وما بعدها وشرح الطوالع لشمس الدين الأصفهانى ص ١٦٣ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٥٩ وما بعدها .

(٣) يريد صاحب المقاصد أن يقول : إن الأمور الضرورية أى البديهية قد تشتبه على بعض العقول ، فيذكرها العلماء ، وينبهون على أنها ضرورية وبديهية .

(٤) راجع شرح المواقف جـ ٥ ص ٥٣ ولا توجد كلمة [إلا] فى المطبوعة فزدناها ليستقيم الكلام ، ويتضح المعنى .

متماثلان ، متحدان بالنوع ، ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص ، وأيضا فالعقل يحكم بداهة بأن الموجود الواحد يمتنع أن يكون فى حالة واحدة ، فى موضعين سواء كان جوهرا أو عرضا .

قيام العرض بالعرض[1]

اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض ، وجوز الحكماء قيام العرض بالعرض واستند المتكلمون فى دعواهم إلى دليلين :

الأول : أن معنى قيام العرض بالمحل تبعيته له فى التحيز ، ويلزم هذا أن الذى يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزاً بالذات ، حتى يصح كون العرض تابعاً له فى التحيز ، ولا متحيزاً بالذات إلا الجوهر ، فلا يقوم العرض إلا بالجوهر .

ويجاب عن هذا الدليل بأنا لا نسلم أن معنى قيام الشىء بالشىء التبعية له فى التحيز ، بل معناه اختصاص الشىء بالشىء بحيث يصير نعتاً له ، وذلك الشىء يكون منعوتاً كاختصاص البياض بالجسم ، ولا مانع من قيام العرض بالعرض ، بمعنى كون القائم وصفاً لما قام به .

الدليل الثانى : لو قام العرض بالعرض فلا يخلو إما أن يتصف بعض الأعراض بالبعض أولا ، فإن لم يتصف بعضها ببعض فلا يكون شىء منها قائما بالآخر ، وإن اتصف[2] فلا بد من الانتهاء إلى الجوهر ، لأنه القائم بنفسه ، وهو الأحق بأن يكون محلا مُقوِّما للحال ، وحينئذ يكون الكل فى حيز الجوهر تبعا له ، إذ

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٦٧ وما بعدها مطبعة الكليات الأزهرية ، وشرح المواقف جـ ٥ ص ٣٢ وما بعدها ، وشرح الطوالع لشمس الدين الأصفهانى ص ١٦٠ .

(٢) فى المطبوعة وإن اتصل والصواب ما كتبناه وإن اتصف بدليل التقابل ، راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ٣٣ . وشرح طوالع الأنوار لشمس الدين الأصفهانى ص

معنى قيام العرض بالجوهر كون العرض فى حيز الجوهر ، تبعا لكون الجوهر فيه ، فالجوهر هو الأصل ، والكل قائم به .

ويجاب عن ذلك بأن قيام العرض بالجوهر بمعنى التبعية فى التحيز ، لا ينافى قيام العرض بعرض آخر ، بمعنى كونه صفة له ، وكلامنا فى قيام العرض بالعرض .

واستدل الحكماء على جواز قيام العرض بالعرض بأن السرعة والبطء[١] صفتان قائمتان بالحركة دون الجسم ، لامتناع اتصاف الجسم بهما ، والخلاف بين المتكلمين والحكماء فى هذا المبحث مبنى على الخلاف فى تفسير القيام بالغير ، فمن قال إن معناه التبعية فى التحيز ، منع قيام العرض بالعرض ، ومن قال معناه اتصاف المنعوت بالناعت جوز قيام العرض بالعرض ، ويرجح كون معنى القيام بالغير الاختصاص الناعت ، قول الجميع صفات الله قائمة بذاته ، وليس معنى القيام التبعية فى التحيز[٢] بل الاختصاص الناعت .

بقاء العرض زمانين[٣]

ذهب الشيخ الأشعرى وأتباعه من محققى الأشاعرة ، والنظام ، والكعبى ، من قدماء المعتزلة إلى أن الأعراض جميعها لا تبقى زمانين ، لا فرق بين عرض

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ٣٦٠ وشرح طوالع الأنوار لشمس الدين الأصفهانى ص ١٦١ .

(٢) وذلك لأن الله تعالى غير متحيز ، لأنه ليس جوهرا ، ومع ذلك فالصفات الموجودة قائمة به ، لا بمعنى التبعية فى التحيز ، بل بمعنى الاختصاص الناعت فالصفات نعت ، والذات العلية منعوت ، وهى قائمة به تعالى .

(٣) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٧٠ وما بعدها وشرح الطوالع لشمس الدين الأصفهانى ص ١٦١ وما بعدها وشرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ٣٧ وما بعدها .

وعرض ، بل ينقضى واحد منها ويتجدد آخر مثله ، وتخصيص أى عرض بوقته ، الذى وجد فيه مرجعه إلى القادر المختار وحده ، دون سواه ، فهو الذى يخصصه بإرادته وقته ، الذى وجد فيه ، وله أن يجعله قبل ذلك الوقت ، وبعده . ووافق الفلاسفة وجمهور المعتزلة هذا الفريق فى بعض الأعراض ، وهو الحركات[١] والأصوات ، والزمان ، فقالوا بأنها تنقضى وتتجدد ، ولكن قالوا : إن تخصيص أى عرض بوقته الذى حصل فيه سببه استناده إلى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص ، فلا يمكن أن يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده ، أما باقى الأعراض فقالوا ببقائها زمنين وأزمنة .

أدلة الأشعرى ومتابعيه

استدل الأشعرى بأدلة :

منها الأعراض لو بقيت زمانين فأكثر ، لكانت متصفة[٢] ببقاء قائم بها ، لكن اتصافها بالبقاء باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو بقاؤها أزمنة ، فثبت نقيضه وهو عدم بقاء الأعراض وهو المطلوب .

والملازمة واضحة[٣] ، أما وجه بطلان التالى فهو أن البقاء عرض ، فلو اتصف العرض به ، لزم قيام العرض بالعرض ، وهو باطل ، ويدفع ذلك الدليل بأن البقاء

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٧١ وشرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى جـ ٥ ص ٣٨ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ٣٧ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٧٣ وما بعدها .

(٣) أى القضية الشرطية فى الدليل وهى : لو بقيت الأعراض زمانين لكانت متصفة ببقاء قائم بها والقضية واضحة لا تحتاج إلى دليل .

أمر اعتبارى ، لأنه عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه إلى الزمن الثانى ، فيجوز أن يتصف به العرض ، ولو سلمنا أن البقاء عرض وجودى ، فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض ، بمعنى الاختصاص الناعت وهو المراد هنا .

ومن الأدلة أنه لو بقى العرض لا نقلب الجائز مستحيلا(١) ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى وهو بقاء العرض ، فثبت نقيضه ، وهو عدم البقاء وهو المطلوب . وبطلان التالى واضح ، أما الملازمة فدليلها أن الله تعالى قادر على أن يخلق عرضا مماثلا للعرض الموجود فى الحالة الثانية من وجود العرض ، وهذا بالإجماع ، ولو كان العرض باقيا لاستحال وجود عرض مماثل للعرض الموجود ، وإلا اجتمع المثلان ، واجتماعهما محال ، فبقاء العرض يؤدى إلى جعل إيجاد عرض آخر مستحيلاً ، وهو جائز بالإجماع .

ويجاب عن ذلك بأن إيجاد العرض فى الحالة الثانية ، من وجود العرض الأول تحته حالتان ، **الأولى** إيجاد العرض الثانى المماثل للأول مع بقاء الأول ، وهذا مستحيل ، وليس هو موضع الإجماع . **الحالة الثانية** أن الله يعدم الأول ويوجد الثانى المماثل له بدلا عنه فى الحالة الثانية من وجود الأول ، وهذا موضع الإجماع ، وبقاء العرض لا يؤدى إلى جعل ذلك مستحيلاً .

ومن الأدلة قولهم لو بقيت الأعراض(٢) فى الزمن الثانى من وجودها لامتنع زوالها فى الزمن الثالث وما بعده ، لكن امتناع الزوال باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو بقاء الأعراض فثبت نقيضه ، وهو عدم بقائها وهو المطلوب .

والدليل على بطلان التالى الإجماع ، وشهادة الحس بأن زوال الأعراض واقع ، فيكون المقدم الذى هو بقاء الأعراض باطلا ، **وأما الملازمة فبيانها**

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ٤٠ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٧٣ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٥ ص ٤٠ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٧٣

أنه لو لم يمتنع(١) زوال الأعراض لكان جائزاً ، ولو جاز زوال العرض بعد بقائه لما لزم من فرض وقوعه محال ، لكنه لو فرض وقوعه لزم منه محال ، لأنه لو زال فزواله حادث ، والحادث لابد له من علة ، تعطيه الحدوث ، وحينئذ إما أن تكون علة الزوال ماهيته التى اقتضت هذا الزوال ، وإما غيرها ، وذلك الغير إما موجود ، وإما معدوم ، والموجود إما فاعل بالإيجاب ، وإما فاعل بالاختيار ، والكل باطل ، أما بطلان اقتضاء ذاته زواله فلأنها لو اقتضت زواله لم يوجد أصلا ، لأن ما تقتضيه ذات الشىء من حيث هى يستحيل تخلفه عنها ، فلو كان زواله مقتضى ذاته لامتنع وجوده ، لكنه قد وجد ، وأما بطلان كون علة الزوال غير ذاته حال كونها موجودة فاعلة بالإيجاب فبيانه أنهم مثلوا لها بطرو(٢) ضد العرض على محل العرض ، كطرو البياض على الجسم ، الذى قام به السواد ، ولا شك أنه فى هذه الحالة يكون زوال السواد معللا بطرو البياض عليه ، ويكون طرو البياض متوقفا على زوال السواد ، الذى هو ضده ، وحينئذ يكون وجه بطلان هذا الوجه هو لزوم الدور ، لأن طرو البياض على الجسم مشروط بزوال كل أضداده ، فيكون طرو البياض موقوفاً على زوال أضداده ، فلو كان زوال الأضداد معلولاً لطرو الضد لزم الدور ، لأن الطرو يكون موقوفا على الزوال ، والزوال يكون موقوفاً على الطرو ، وأما بطلان كون الموجود فاعلا بالاختيار ، ومزيلا للعرض باختياره ، فوجهه أن الفاعل لابد له من أثر يصدر عنه ، وزوال العرض عدم ، والعدم نفى محض ، لا يصلح أثراً لفاعل . وأما المعدوم المؤثر فى زواله ، فقد مثلوا له بزوال شرط العرض ، ويقال فى بيان إبطال ذلك الشرط ، إما أن يكون عرضاً ، وإما أن يكون جوهراً ، فإن كان عرضاً لزم التسلسل ، وإن كان جوهراً لزم الدور ، وكل منهما باطل(٣) .

---

(١) فى المطبوعة لو يمتنع زوال الأعراض .. الخ وهو خطأ مطبعى فزدنا كلمة [لم] ليستقيم الكلام .

(٢) يقصد المؤلف رحمه الله بكلمة [طرو] حدوث وظهور . ومثل له بطرو البياض على جسم متصف بالسواد ، والسواد والبياض لا يجتمعان ، فيحل أحدهما محل الآخر .

(٣) كلمة [منهما] ليست فى المطبوعة ، زدناها للتوضيح . وليستقيم الكلام .

بيان لزوم التسلسل : أنه إذا كان زوال ذلك العرض الأخير معلولا لزوال شرطه ، الذى هو عرض ننقل الكلام إلى العرض ، الذى هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه ، الذى هو عرض ثالث ، وهكذا فيلزم وجود أعراض غير متناهية ، وهذا هو التسلسل .

وبيان لزوم الدور أنه من المسلم أن بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر ، وموقوف عليه ، فلو كانت العلة فى زوال العرض هى زوال الجوهر [والحال على ما عرفت] لكان زوال العرض موقوفاً على زوال الجوهر ، حيث إن بقاءه مشروط ببقائه ، وكان زوال الجوهر موقوفاً على زوال العرض ، حيث إن بقاء الجوهر مشروط ببقائه ، فيأتى الدور ، وإذا بطل كون زواله مقتضى ذاته ، وكونه لموجود مؤثراً إيجاباً أو اختياراً ، وكونه لمؤثر معدوم ، ثبت أنه لو صح بقاؤه لامتنع فناؤه فتمت الملازمة ، وتم الدليل .

ويمكن أن يختار الشق الأول وهو أن زواله مقتضى ذاته ، ونمنع الملازمة فنقول لا نسلم أن زواله لو كان مقتضى ذاته لكان ممتنع الوجود ، إنما يلزم لو اقتضت الذات العدم مطلقاً .

ونحن نقول : إن الذات اقتضت أن الزوال يطرأ على متصف بالوجود فيعدمه الوجود ، وكل ما يترتب على هذا أن يكون اقتضاء ذاته الزوال مشروطاً بوجود العرض فى زمان سابق ، على زمان عدمه ، واستحالة هذا لم يقل بها أحد . أما **الشق الثانى** وهو كون المؤثر فى الزوال موجوداً فاعلاً بالإيجاب ، فلا نسلم ترتب الدور الممتنع عليه ، لأن غاية ما فيه توقف طرو الضدين على زوال الآخر ، وتوقف زوال الآخر على طرو الضد ، وهذا إنما يكون مستحيلاً إذا كان الطرو فى زمن سابق على زمان الزوال ، وبالعكس ، وأما إذا كان حدوث الطارىء وزوال الباقى فى زمان واحد فاللازم الدور المعى ، وهو غير محال .

وأما **الشق الثالث** وهو كون المؤثر موجوداً مختاراً ، فلنا أن نختاره ، ونمنع كون العدم الطارىء نفياً محضاً ، حتى لا يصلح أثراً لأنه حادث مفتقر إلى

محدث ، وليس من قبيل العدم المحض ، أما العدم الذى يكون أثراً للفاعل المختار فهو العدم المستمر ، ولا كلام لنا فيه . وأما **الشق الرابع** وهو كون المؤثر معدوماً كزوال الشرط ، فقد رتب المستدل به على كون ذلك الشرط الزائل عرضاً ، التسلسل ، وعلى كونه جوهراً الدور ، ونجيب عنه بأنه لو كان زوال العرض موقوفاً على زوال الشرط الذى هو عرض لا يلزم التسلسل ، لأن الأعراض عند الحكماء قسمان : قسم يجوز بقاؤه كالألوان ، وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات ، وحينئذ جاز أن يقال شرط العرض الباقى عرض لا بعينه من أعراض متعددة من الأعراض التى لا تبقى بذاتها ، كدورات متعددة من الحركات مثلاً ، فيكون كل واحد من تلك الأعراض المتعددة بدلا عن الآخر ، فيستمر وجود ذلك العرض الباقى باستمرار شرطه ، ما دام تبادل تلك الأعراض حاصلاً ، فإذا انتهت إلى ما لا بدل له ، كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المعدودة ، فقد زال الشرط ، فيزول العرض الباقى ، فلا يلزم التسلسل ، وكذلك نقول لو كان زوال العرض معلولاً لزوال الجوهر لا يلزم الدور لجواز أن يكون شرط بقاء الجوهر أعراضاً متبادلة ، فيكون العرض الباقى كاللون ، مشروطاً ببقاء الجوهر المشروط بتلك الأعراض المتبادلة كالحركات .

والحق فى هذا المطلب أن يقال : إن أريد بامتناع بقاء العرض امتناع بقائه بدون مبق فذلك حق ، وإن أريد به عدم وجوده فى الزمن الثانى فهو غير مسلم ، لأنه لا عقل يثبته ، ولا نقل يؤيده .

وقال السيد فى شرح المواقف كما أن الحكم ببقاء الأجسام[1] ضرورى يحكم به العقل بمعونة الحس ، وحيث إن ما ذهب إليه الحكماء مما تقضى به الضرورة فلا حاجة لذكر أدلة لهم .

---

(١) يبدو لى أن فى العبارة نقصا تقديره : كما أن الحكم ببقاء الأجسام ضرورى فالحكم ببقاء الأعراض ضرورى كذلك ، يحكم به العقل بمعونة الحس .

وهذا الكلام الذى ذكره فضيلة الشيخ لا علاقة له بالموضوع ، وهو بقاء العرض زمانين فأكثر ، أما ما يتعلق ببقاء الأجسام فالسيد الشريف يرد على مذهب « النظام » فى أن الأجسام لا تبقى زمانين قياساً على ما ذهب إليه الأشعرى ومن تابعه من أن الأعراض لا تبقى ، فكذلك الأجسام لا تبقى قياساً عليها ، ذلك أنه يرى أن الأجسام باقية بالضرورة بخلاف الأعراض فإنها تحتاج إلى دليل .

إثبات الصانع جل اسمه بالأدلة العقلية والكونية بتوسع

للاستدلال على وجود صانع للكائنات طريقان :

الأول الاستدلال بالبراهين التى هى اليقينيات المنتجة لليقين وهى المعروفة فى المنطق بالبرهان[١] الذى هو قول مؤلف من مقدمات يقينية لانتاج يقين وهذا هو المسمى بالدليل العقلى .

الطريق الثانى الاستدلال بذوات الأجسام من علوية وسفلية وصفاتها ، واختصاص بعضها بمزايا لم توجد فى البعض الآخر ، مع الاشتراك فى الجسمية وهو إقناعى[٢] ، وهذه قد أرشد إليها القرآن فى عدة آيات مثل قوله ﴿ **إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون** ﴾ .

وهذا الطريق الثانى أنفع للعامة وأوقع فى النفوس لما فى الأدلة العقلية من فتح باب الشبهات .

وسنسلك فى هذا المختصر الطريقين حتى يكون أمام المستدل طريقان كل منهما يوصله إلى غرضه ، فله أن يسلكهما ، وله أن يختار واحداً منهما حسب استعداده .

---

(١) الدليل العقلى عند المناطقة ينقسم إلى برهان ، وجدل ، وخطابة ، وشعر ، وسفسطة ؛ فالبرهان هو الدليل الذى تركب من مقدمات يقينية ، والجدل هو الدليل الذى تركب من مقدمات ظنية ، راجع كتاب القطب على الشمسية فى المنطق ص ١٦٦ طبعة الحلبى ، والمرشد السليم فى المنطق الحديث والقديم ص ١٨٦ .

(٢) أى دليل إقناعى ، لأن مقدماته ليست يقينية ، بل تحتمل أكثر من معنى ، فسمى الدليل إقناعيا

الأدلة العقلية

ذكر علماء الكلام لإثبات وجود الصانع عدة أدلة نقتصر منها على خمسة :

وقبل الشروع نذكرك بما علمته فى مبحث الجوهر والعرض من أن الممكنات تنقسم إلى جواهر وأعراض[١] وقد عرفت معنى كل منهما وأحكامه ونذكرك أيضا بما علمته فى مبحث الدور والتسلسل[٢] فى معناهما ودليل استحالة كل منهما ، وحينئذ اذا اشتمل دليل على أى شىء من هذا الذى علمته يحال علمك به على ما تقدم فلا حاجة لإعادة الكلام عليه .

الدليل الأول

العالم بجميع أجزائه من جواهر وأعراض حادث ، وكل حادث لابد له من محدث النتيجة العالم لابد له من محدث[٣] .

وحيث إن الصغرى قد تضمنت حدوث الجواهر والأعراض وهو نظرى وجب إثباته حتى تكون الصغرى مسلمة .

لذلك نسوق إليك قياساً اقترانياً قائلاً الجواهر ملازمة للأعراض الحادثة ، وكل ملازم للأعراض الحادثة حادث ، وتسليم صغرى هذا الدليل موقوف على أمور :

الأول إثبات أعراض زائدة على الجواهر ، وهذا ضرورى لا يحتاج إلى دليل ، إذ ما من عاقل إلا وهو يشعر بأن فى ذاته أموراً زائدة عليها كاللون والحركة .

والثانى إثبات ملازمة الجواهر للأعراض ، ودليل هذا المشاهدة ، فإنا لم نشاهد جرماً منفكاً عن عرض كما لا نعقل جسماً خالياً عن حركة وسكون ، أو بياض وسواد ، ونحوهما .

---

(١) راجع ص ١٦٧ وما بعدها من الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٢) راجع ص ١٦٣ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٣) انظر شرح المواقف ، الموقف الخامس جـ ٨ ص ١٢ وأيضا شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٢ وما بعدها والطوالع للقاضى البيضاوى ص ٣٢١ .

الثالث إثبات حدوث الأعراض الزائدة ودليله أنا نشاهد طرو الحركة بعد السكون ، والضوء بعد الظلمة ، وهذا التغير علامة الحدوث ، ولا يقال يجوز على ذلك أن العرض الذى طرأ وهو الحركة مثلا أن يكون قبل طروه قائما بنفسه[١] أو انتقل إلى هذا الجوهر من جوهر آخر كان قائما به ، أو كان كامناً فى ذلك الجوهر ثم ظهر ، وعلى ذلك لا يسلم لك حدوث الأعراض فتكون قديمة ، لأنا نقول إن احتمال قيامه بنفسه باطل لأنه يلزم عليه قلب حقيقة العرض ، إذ حقيقته ما قام بغيره ، فلو قام بنفسه لكان جوهراً لا عرضاً ، وأما احتمال انتقاله من جوهر إلى جوهر فهو باطل أيضا ، لما تقدم فى مبحث أحكام العرض[٢] وأما احتمال كمونه ثم ظهوره فهو باطل أيضا ، لأنه يؤدى إلى اجتماع الضدين فى المحل الواحد ، فإن الجوهر إذا تحرك مثلا بعد أن كان ساكناً ، وفرضنا أن السكون كامن فيه زمن حركته فقد اجتمع فيه الحركة والسكون .

وإلى هنا سلمت المقدمة الصغرى القائلة الجواهر ملازمة للأعراض الحادثة . أما الكبرى وهى كل ملازم للأعراض الحادثة حادث فثبوت صحتها ظاهر ، لأن ملازم الأعراض الحادثة لا يصح أن يسبقها ، إذ لو سبقها لانتفت الملازمة ، وإذا لم يصح أن يسبقها يكون حادثاً مثلها .

ولو قال قائل إنى أسلم لكم أن الجواهر حيث كانت ملازمة للأعراض فلا تسبقها ، ولكن كونها حادثة غير مسلم ، لأن حدوثها إنما يسلم إذا كانت الأعراض الحادثة التى لازمت الجواهر لها مبدأ يفتح عددها وليس هذا بمسلم ، لم لا يجوز أن تكون تلك الأعراض الحادثة لا مبدأ لها ، وما من حادث إلا وقبله

(١) هذا الفرض محال لأن العرض لا يقوم بنفسه ، وإنما يقوم بغيره راجع ص ١٨٥ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٢) ذلك أن من أحكام العرض أن الأعراض لا تنتقل من جوهر إلى جوهر ، لأن ال... ..ن يلزمه القيام بالنفس ، والعرض لا يقوم بنفسه ، بل يقوم بغيره راجع ص ١٨٧ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

حادث مثله ، وهكذا لا إلى أول ، فتكون الجواهر قديمة ونوع الأعراض الذى لا تنفك عنه الجواهر قديم ، والحادث هو شخص العرض ، ويدفع ذلك بأنه لو سلم لزم التسلسل وهو باطل .

وبهذا البيان سلمت المقدمة الصغرى من الدليل القائلة العالم بجميع أجزائه من جواهر وأعراض حادث ، وأما المقدمة الكبرى القائلة وكل حادث لابد له من محدث فمن العلماء من[١] قال إنها ضرورية حتى قال الفخر الرازى إن العلم بها مركوز فى فطرة طبائع الصبيان فإنك إذا لطمت وجه الصبى من حيث لا يراك ، وقلت له إن هذه اللطمة حصلت من غير فاعل لا يصدقك ، ومن العلماء من قال إنها نظرية ، واستدل عليها بأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون الوجود مساوياً[٢] للعدم ، راجحاً عليه بلا سبب ، وهو محال ، وتقدم لك فى بحث العلة وفى أحكام الممكن أنه لا يمكن تحقق الوجود أو العدم للممكن إلا[٣] لمرجح .

وبعد ذلك البيان ظهر لك إنتاج الدليل المذكور للمدعى ، وهو أن العالم بجميع أجزائه محتاج إلى محدث ، وهذا الدليل ملاحظ فيه أن علة احتياج الممكن إلى الصانع هى الحدوث .

الدليل الثانى لو تحقق موجود لوجد الواجب ، لكن الموجود قد تحقق[٤] ، النتيجة الواجب موجود ، وإنما كانت النتيجة ما ذكر لأن استثناء عين المقدم ينتج عين التالى ، ثم إن المحتاج للإثبات فى هذا الدليل هو الملازمة ، وأما المتقدم فهو ثابت بالمشاهدة . ودليل الملازمة أن ذلك الموجود إن كان واجباً فقد تم المطلوب ،

(١) راجع شرح المواقف جـ ٨ ص ٨ الطبعة الأميرية .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٢ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٢ دار الطباعة المعاصرة .

(٣) راجع ص ١٣٧ وما بعدها من الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٤) راجع شرح المواقف وشرح المقاصد الصفحات السابقة نفسها

وإن كان ممكناً فلا بد له من سبب ، وذلك السبب إن كان واجبا فقد تم المطلوب ، وإن كان ممكنا فلا يخلو عن واحد من أمور ثلاثة ، إما أن ينتهى إلى واجب ، وإما أن يدور أو يتسلسل ، وكل من الدور والتسلسل محال ، للأدلة السابقة فتعين الثالث وهو أن السبب واجب ، وهو المطلوب .

الدليل الثالث لو وجد حادث لوجد الواجب ، لكن الحادث قد وجد ، النتيجة الواجب موجود . أما المقدم فهو ثابت بالمشاهدة ، وأما الملازمة فدليلها أن الحادث لا بد فى وجوده من سبب فذلك السبب إن كان واجبا فهو المطلوب ، وإن كان ممكنا فلا بد له من سبب ، فإن انتهى إلى واجب ، فقد تم المطلوب ، وإن تسلسل لا إلى نهاية فتلك السلسلة لا يخلو حالها ، إما أن تكون ممكنة قبل هذا الآن أولا ، فإن كانت ممكنة يلزم الرجحان بلا مرجح ، لأن الممكن إن وجد كان وجوده لسبب خارج(١) عنه ، وإن لم تكن ممكنة بأن كانت مستحيلة يلزم حدوث الممتنع وهو محال(٢) .

الدليل الرابع جملة الممكنات الموجودة ممكنة بداهة ، وكل ممكن محتاج إلى سبب يعطيه الوجود ، النتيجة جملة الممكنات محتاجة إلى سبب يعطيها الوجود .

ثم ننظر بعد ذلك فى هذا السبب ، فنقول ذلك السبب إما أن يكون عين الجملة ، وإما أن يكون جزأها ، وإما أن يكون خارجا(٣) عنها ، ، لا جائز أن يكون عينها لأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، وهو محال بداهة ، ولا جائز أن يكون جزأها لاستلزامه أن يكون الشيء سببا لنفسه ، ولما سبق إن لم يكن هو الأول ولنفسه إن فرض الأول ، وهو محال ، فوجب أن يكون السبب وراء جملة

(١) راجع فى ذلك أحكام الممكن فى الجزء الأول من هذا الكتاب ، وراجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥٤ طبعة دار إحياء العلوم ببروت .

(٢) لأن الممتنع يستحيل حدوثه ، إذ أنه واجب العدم فلا يوجد .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٢٥ الطبعة السابقة . ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥٧ الطبعة السابقة .

الممكنات ، وليس وراء جملة الممكنات إلا المستحيل ، والواجب ، والمستحيل فاقد الوجود ، فلا يعطيه لغيره ، فتعين أن للممكنات الموجودة موجداً هو واجب الوجود .

الدليل الخامس الممكنات الموجودة متصفة بوجود فذلك الوجود(١) إما أن يكون مصدره ماهية الممكنات أو سواها ، والأول باطل ، لما عرف من أن الممكن لا وجود له ، ولا عدم له من ذاته ، فتعين أن يكون مصدره سواها وهو الواجب بالضرورة ، وهذه الأدلة الأربعة ملاحظ فيها أن علة الحاجة هى الإمكان ، ما عدا الدليل الثانى ، فإن الملاحظ فيه جهة الحدوث .

الأدلة الكونية

إذا نظر الإنسان إلى أى كائن من الكائنات ، وأدرك شيئاً من خواصه ومزاياه ، والكيفية التى تكوّن عليها ، لا يسعه إلا أن يعتقد أن لها موجداً حكيماً ، مختاراً فى تصرفه ، قديماً ، منزهاً عن كل نقص .

وفى كل شيء له آية   تدل على أنه موجد

ولإيضاح ما ذكر أسرد لك عدة أمور من الكائنات التى تشاهدها ببصرك ، مع بيان شيء من منافعها ومزاياها :

الحيوان ، النبات ، الهواء ، الرياح ، السحاب ، والمطر ، الرعد ، والبرق ، الأرض وما فيها من الجبال والبحار .

الحيـــوان

إذا نظرت إلى العالم الحيوانى فى مبدأ إنشائه ، ونظرت إلى كيفية تكونه لكفاك فى الجزم بأن له فاعلاً مختاراً ، واجب الوجود ، حكيماً فى صنعه وتدبيره ، بيان

(١) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥٧ الطبعة السابقة ، وشرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٣٢١ .

ذلك أن الحيوان إذا تناول الطعام وسلمه لآلة فمه ، سحقته ، ومزج باللعاب ليساعد على الهضم ، ثم دفعه إلى معدته وأمعائه ، ليحصل له تمام الهضم ، بسبب الحرارة والعصارات المفرزة ، ومتى تم الهضم تستخلص المادة المغذية ، وتنتقل إلى أعضاء سوى المعدة والأمعاء ، فتؤدى هذه الأعضاء وظيفتها ، فينشأ عن ذلك تطور هذه المادة المغذية إلى أطوار مختلفة ، حتى تلبس صورة الدم ، فعند ذلك تحصل الدورة الدموية المنظفة لهذا الدم مما علق به ، وحينئذ يتوزع ذلك الدم على جسد الحيوان ، فيصل إلى كل عضو حصته ، وتلبس حصة من هذه الحصص صورة من الحيوان ، ومتى حصل التلقيح لبست صورة علقية ، ثم مضغية ، ثم أخذت تتصور وتتشكل وتنمو أعضاؤها إلى أن يكمل تكوينها ، وتصير كالحيوان الذى حصلت داخل بنيته تلك الأطوار ، وحصلت فيها الحياة الحيوانية الحساسة ، فصارت حيواناً طبق أصله ، بصيراً ، شاماً ذائقاً ، لامساً ثم ينفصل من أصله ، ويأخذ فى السعى على رزقه حسب نوعه ، وقد تنمو فيه قوة الإدراك على قدر ما يحتاج إليه فى تدبير معيشته ، وقد تزيد على ذلك بمراتب حتى يصير ذلك الحيوان عاقلاً ، عالماً حكيماً ، مدققاً ، يجول فكره فى كل شيء .

لا شك أن الناظر لذلك المصنوع الذى اشترك مع النبات فى بعض الخواص ، كالنمو والاغتذاء ، وقد تولد فى الأصل من الماء والطين ، ووصل إلى ذلك الكمال ، الذى خص به من بين سائر الأجسام ، وتباينت أنواعه ، وأفراده ، يجزم بأن له صانعاً ، حكيماً ، مختاراً ، يخص من شاء بما شاء ، وليس من جنس الحوادث .

كذلك إذا نظرت إلى أنواع ذلك الحيوان تراه قد تنوع إلى أنواع مختلفة فمن حيث ضخامة جسمه ، وعدم ضخامته ، ترى نوعاً منه قد بلغ غاية عظيمة فى الضخامة ، كالفيل ، ونوعاً قد بلغ فى الصغر حدًّا ، حتى صار لا يرى إلا بالآلات المعظمة مثل الميكروسكوبات ، ومع كون هذا النوع قد وصل فى الصغر إلى هذا الحد فله أعضاء مختلفة ، كباقى الحيوانات ، وله معرفة بطرق المعاش ،

وميل إلى ما يلائم ، ونفور عما يضر ، وذكاء يتقى به الأخطار .

ومن حيث التعمير فى الدنيا يتنوع أيضاً ، فمنه ما يعيش كثيراً مثل السلحفاة ، فقد قال عنها الإحصائيون إنها تعيش مائتين وعشرين سنة ، والنسر الذهبى يعيش مائتى سنة ، والفيل أكثر من مائة سنة ، والفرس يعيش غالباً ثلاثين سنة ، وهكذا لكل حيوان عمر محدود خاص به ، لا يمكن للعقل أن يقطع بعلة ذلك التخصيص ، ولم يكن ذلك منوطاً بمسكن ، أو معيشة ، أو كبر جسم ، أو صغره .

ومن حيث تناوله الغذاء ترى أن نوعاً منه يتناوله بيديه كالإنسان ، ونوعاً يتناوله بفمه كالبقر والغنم والخيل ، ونوعاً يتناوله بمنقاره كالطيور ، ونوعاً يتناوله بأنفه كالفيل ، ونوعاً يتناوله بلسانه كالحرباء ، فإنها تمد لسانها الطويل بمادة لزجة تخطف به الذباب وأمثاله من الهواء .

كذلك إذا نظرت إليه من جهة ظاهر جسمه وجدت منه ما يكسى جسده بالريش ، الذى يحفظه من الحر والبرد ، ويعينه على الطيران ، ومنه ما هو مكسو بالصوف ، أو الشعر ، أو الوبر ، أو العظم ، كالسلحفاة ، ومنه ما ليس عليه إلا الجلد والبشرة ، كذلك تراه قد اختلفت أنواعه من حيث اختلاف هيآته وأشكاله وكيفية تحصيل رزقه ، وكيفية تناول الطعام ، ومن حيث اختلاف ألوانه ، ومن حيث تفاوت أصواته ، فمنها المطرب ومنها المنكر .

فإذا أضفت إلى هذا الذى علمته من وجوه الاختلاف فى الحيوان ما فيه من التركيب العجيب ، وتكوّن الأعضاء ، أو الحواس الظاهرة والباطنة ، ووظيفة كل عضو منها ، ودقائق صنعها ، وانطوائها على الفوائد الجمة ، والمصالح التى بنيت على الحكمة أدركت أن ذلك التخصص لا يتأتى أن يكون اتفاقياً ، بل لابد أن يكون بصنع فاعل حكيم ، مختار ، ليس من جنس الحوادث .

النبـــات

النبات يتكون بسبب وضع الحبة أو النواة فى الأرض الرطبة ، وذلك أن الحبة أو النواة إذا وضعت فى الأرض الرطبة ، ومضت مدة عليها ظهر فى الحبة أو النواة من أعلاها شق ، ومن أسفلها شق ، فالشق الأعلى يخرج منه جزء هو الشجرة الصاعدة إلى الهواء ، والشق الأسفل يخرج منه جزء آخر هو الشجرة الهابطة فى الأرض ، وهى المسماة بعروق الشجرة .

إذا أمعنت النظر قليلاً فى ذلك التكون ، الذى حصل لظهرت لك عجائب يحار فى إدراكها العقول .

أولاً : أن الحب إذا وقع فى الأرض الرطبة واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلى يقتضى أنه يتعفن ويفسد .

ثانياً : أن الحبة إذا وقعت فى الأرض الرطبة انتفخت ، وترتب على ذلك الانتفاخ عادة التفتح ، والانحلال ، من كل الجوانب ، ومع ذلك تراها لا تنشق إلا من الأعلى والأسفل .

ثالثاً : أن النوى مع ما فيه من الصلابة العظيمة التى بسببها يعجز عن فلقه أكثر الناس ينفلق إذا وقع فى الأرض الرطبة ، وانفلاقه يكون من نقرة صغيرة على ظهر النواة ، فتصير النواة نصفين ، يخرج من أحدهما الجزء الصاعد ، ومن الآخر الجزء الهابط .

رابعاً : طبيعة تلك الحبة أو النواة التى تولدت منها الشجرة واحدة ، وتأثير الطبائع والأخلاط والكواكب فيها واحد ، ومع هذا يخرج شجرتان إحداهما **خفيف صاعد ، والأخرى ثقيل هابط ، مع اتحاد الطبيعة ، والماء ، والهواء والتربة .**

خامساً : أن باطن الأرض جرم كثيف صلب ، لا تنفذ المسلة القوية فيه ، ومع هذا فإنا نشاهد أطراف تلك العروق فى غاية الدقة ، كأنها مياه منعقدة ، بحيث لو دعكها الإنسان بأصبعه بأدنى قوة لصارت كالماء ، ثم إنها مع غاية لطافتها تقوى على النفوذ فى تلك الأرض الصلبة .

سادساً : أنه يتكون فى تلك النواة أو الحبة شجرة ، فيها طبائع مختلفة ، فقشرها له طبيعة خاصة ، وجرمها المستور بذلك القشر له طبيعة خاصة ، يصلح لما لا يصلح له القشر ، كذلك يقال فى الأوراق والأزهار والثمار .

سابعاً : أنك تجد أحوال الفواكه مختلفة ، فبعضها يكون اللب فى الداخل ، والقشرة فى الخارج مثل اللوز ، وبعضها يكون بالعكس مثل المشمش ، والخوخ كذلك تتباين أنواع النباتات ، مع اتحاد التربة وجميع لوازم النمو ، فمنها أنواع كثيرة لا تحس بشيء ، فالتحقت بالجماد ، ومنها ما يحس فالتحق بالحيوان ، كالنوع المسمى بالسنط الحساس ، الذى إذا لمس وحرك ، أحس وانضمت وريقاته على عصار يغرى الذباب ، فيسقط عليها ، فإذا أحست به انطبقت عليه ولا تتركه حتى تمتص رطوبته ، ثم تتركه ميتاً لم يبق منه سوى القشر ، ويسمى آكل الحشرات .

هذه التباينات فى الأنواع ، والخواص ، والأثمار ، وعدمه ، والطبائع ، مع اتحاد التربة والماء ، والهواء ، والتكوين ، على خلاف ما تقتضيه الطبيعة ، ويقضى به العقل فى بادىء النظر ، دليلٌ على أن ذلك الحاصل ليس حصوله اتفاقياً ، ولا اقتضته طبيعة ، بل هو بفعل فاعل حكيم ، مختار ، قال تعالى **﴿ وفى الأرض قطعٌ متجاوراتٌ وجناتٌ من أعنابٍ وزرعٌ ونخيلٌ صنوانٌ وغير صنوانٍ يسقى بماءٍ واحدٍ ونفضلُ بعضها على بعضٍ فى الأكل إنَّ فى ذلك لآياتٍ لقومٍ يعقلون ﴾**

الكواكـــب

ذكر علماء الهيئة أن أفراد الكواكب قد تباينت فى الأوصاف من جهات متعددة ، فبعضها كبير ، وبعضها صغير ، بالنسبة إلى ذلك الكبير . أنظر ما قالوه فى جرم الشمس والأرض ، ومنها القريب منا ومنها البعيد ، ومنها بطىء السير ومنها سريعه ، حتى قيل إن المشترى يسير ثلاثين ألف ميل فى الساعة ،

ومنها ما نوره أصلى كالشمس ، ومنها ما نوره مكتسب كالقمر ، ومنها ما فيه حرارة كالشمس ، ومنها ما لا حرارة فيه كالقمر ، ومنها الشمالى ، ومنها الجنوبى ، ومنها المتوسط .

وهى قائمة فى الفضاء سائرة فى أبراجها ومنازلها بغاية الضبط ، والإحكام ، بحركات مختلفة ، ودورات متنوعة ، تضبط بها الأوقات ، ويُعلم منها السنون والأشهر ، والأيام والساعات ، وتمتاز الفصول بترتيب تحار فيه العقول .

أضف إلى ذلك ما يعود على الحيوان والنبات والمعادن من المنافع بواسطة هذه الكواكب .

لا شك أن تخصيص كل فرد من أفراد هذه الكواكب بما اختص به مع التساوى فى الجسمية ، وأمور أخرى ، دليل قاطع على أنه لابد لذلك التخصيص من مخصص ، مختار ، عالم بالحكم والمصالح ، المترتبة على وجود كل فرد بوصفه الخاص به .

الهواء والريح

الفرق بين الريح والهواء إنما هو بالتحرك وعدمه ، فإن كان متحركاً سمى ريحاً ، وإلا سمى هواء ، وبسبب التحرك تنوعت الريح إلى أنواع متعددة ، واختص كل منها بمزايا ، ومنافع ، فمنها الجنوبى ، ومنها الشمالى ، ومنها الشرقى ، ومنها الغربى ومنها الحار ، ومنها البارد ، ومنها الشديد ، ومنها الضعيف ، ومنها البطىء فى سيره ومنها الضعيف ، ومنها الزوبعة ، وهى الريح التى تدور حول نفسها شبه منارة

هذه الريح التى تنوعت إلى تلك الأنواع قد قامت بمنافع سكان الأرض فتسوق السحاب إلى مواقع مطره ، وتلقح الأثمار بنقل مادة التلقيح من أعضاء التذكير إلى أعضاء التأنيث ، وتلطف الحرارة وتسوق السفن فى البحار .

نظرة واحدة إلى ذلك التنوع ، وتخصيص كل نوع بمزية ، وفائدة تعود على

المصنوعات ، أو ضرر يترتب على ذلك النوع ، قد دل دلالة واضحة على أن ذلك بصنع فاعل ، مختار حكيم .

أما الهواء ففائدته تعود على كل نام ، نباتاً كان أو حيواناً ، ولولاه لما نما النبات ولا عاش الحيوان .

السحاب والمطر والرعد والبرق

الذى يعنينا فى هذا الموضوع هو التعريف بأن وجود هذه الأشياء مرتبا عليها منافع للناس ، وثمرات للعالم ، يدل على أن لها موجداً حكيماً مختاراً فى فعله يفعل ما يشاء ويختار .

أما النظر إلى ما وراء ذلك ، ومعرفة ما تكونت منه وما نشأت عنه ، فلا يعنينا فى هذا المقام ، لأن مقصودنا ليس متوقفاً عليه ، لهذا نضرب صفحاً عن بيان الخلاف الواقع بين علماء الإسلام ، وغيرهم فى بيان ماهية هذه الأشياء ، وما تكونت منه ، ونسير فى طريقنا ، فنقول إذا نظرت إلى السحاب تراه يسير بين السماء والأرض ، بدون احتياجه إلى شىء ، يرتكز عليه ، لا ينزل إلى الأرض ولا ينكشف، مع أن طبع السحاب لا يخلو عن واحد من الأمرين . إما النزول إلى الأرض وإما الانكشاف ، لأنه لو كان خفيفا لطيفاً ينبغى أن يصعد وينكشف ، ولو كان كثيفا ينبغى أن ينزل إلى الأرض ، كذلك تراه لا يدوم بل يوجد بمقدار مخصوص ، لأنه لو دام عظم ضرره من حيث إنه يستر ضوء الشمس ، ويكثر الأمطار ، ولو انقطع عظم ضرره ، لأنه يقتضى القحط .

فوجوده على هذا النحو ، وفى بعض الأحوال دون البعض ، دليل على أن له خالقاً مدبراً مختاراً قادراً على ما يريد .

أنظر إلى الأمطار ترى القطرات التى تنزل إلى الأرض ، تارة تكون كبيرة وتارة تكون صغيرة ، وتارة تكون قريبة من بعضها ، وتارة تكون بعيدة عن بعضها ، كل

هذا التفاوت يقع مع أن طبيعة الأرض التى ينزل إليها المطر واحدة ، وطبيعة الشمس المسخنة واحدة .

وأما الرعد والبرق فقد ترتب على وجودهما فوائد كثيرة ، منها تحليل مياه السحاب ، بسبب حرارة النور وحركاته وحركات الرعد ، مع ما فيها من استدلال سكان البوادى على مواقع سقوط المطر فوجودهما وترتب هذه الفوائد عليها بخصوصها لابد له من مخصص مختار فى تصرفه .

الأرض وما فيها من الجبال والبحار

الأرض بحسب طبيعتها قد اشتملت على قسمين : ماء ويابس .

أما الماء فهو المحيطات والبحار ، ومساحتها تبلغ ثلاثة أرباع سطح الأرض ، وهى مسكن الأمم المائية ، ومصدر الجواهر البحرية ، وتلك الأمم التى تسكنه أنواع مختلفة ، كبار وصغار ، تنمو وتسكن فى أماكن مخصوصة ، حسب أجناسها ، وقد خصت تلك المحيطات بالمد والجزر ، والتيارات السطحية والسفلية ، والأمواج التى كالجبال ، وبالملوحة الملازمة لمائها ، التى لولاها لأنتن الماء ، فأهلك الحرث والنسل ، كما سخرت للبشر ، فيركب الفلك التى تجرى فيها ويخوض لجتها .

وأما الجزء اليابس وهو ربع سطح الأرض ، فمنه جبال ومنه أودية ، وسهول وكهوف ، ومعادن ، وكل نوع من هذه الأنواع مع كونه أرضاً ويابساً خص بمزايا لم توجد فى الآخر .

أنظر إلى الجبال فهى مسكن الوحوش والطيور ، ومنبت الأشجار الشامخة التى هى مادة الأخشاب ، والوقود ، وهى الحافظة للبقاع المسكونة من الرياح الحارة والباردة ، ومع هذا فمنها ذو المنظر البهيج والنبات ، ومنها الأجرد الذى لا يصلح إلا مادةً لبناء الدور والحصون .

إنظر إلى الأودية : فمنها ما يخيل إليك أنه جنة نعيم ، كالبساتين التى جمعت

أنواع الفواكه ، والمشمومات ، والمناظر الجميلة ، ومنها ما هو كدار الجحيم ، مثل وادى الموت الكائن قرب « جاما » ، فإنه واد بطنه رمضاء محمومة ، وقفر لا نبات به ، ولا حيوان فيه ، فلا يحله طائر ، ولا تدب فيه دابة ، ولا يكمن فيه وحش ، إلا ويعالجه الموت ، ولا يرى فيها إلا الرمم البالية ، من عظام الحيوانات وهوالك الحشرات .

أنظر إلى الكهوف ترى بعضها حصنا ، تأوى إليه الحيوانات وتتحصن به ، مثل الكهوف التى تسخن فى الشتاء ، فإنه يأوى إليها من الحيوانات ما لا يقوى على برد الشتاء ، وترى بعضها كهف موت لا يدخله حيوان إلا مات فى الحال ، لأنها متنفس جبل نارى ، قد خمد ، وبقى من متنفسه هو إلى سأم يقتل من يستنشقه .

أما السهول : وهى المواضع الصالحة للزراعة فهى متوسطة بين الصلابة والرخاوة ، لأنها لو كانت صلبة لا تصلح للزراعة ، ولو كانت رخوة لغاصت فيها أقدام الحيوانات ، وهى مع ذلك متنوعة التربة ، يناسب كل جزء منها نباتا لا ينبت فيها سواه .

وأما المعادن المتولدة فى أحشاء الأرض ، فهى متباينة الأنواع مختلفة الخواص صالحة لمنافع سكان الأرض منها الجامد ومنها السائل ، ومنها قابل للذوبان ، وغير قابلة ، ومنها ذو اللون الأحمر ، والأصفر ، والأبيض ، وغير ذلك ، تأمل أيها الناظر قليلا فى جعل معظم أجزاء الأرض ماء ، والقليل يابساً ، وتخصيص الماء بتلك الخواص التى سمعتها ، وتنوع اليابس من الأرض إلى جبال مختلفة الخواص ، والمناظر والمزايا ، وإلى أودية ، بعضها دار نعيم ، وبعضها دار جحيم ، وإلى كهوف بعضها حصون ، وبعضها مميت ، وإلى سهول تنبت أنواعاً متعددة ، كذلك إلى المعادن التى اشتمل عليها بطن الأرض من ذهب ، وفضة ، ونحاس ، وحديد ، وغير ذلك ، وما خص به كل نوع من المزايا [والكل أرض] ، علم أن لها موجوداً ، مختاراً فى عمله ، ليس من جنس المخلوقات ، وإلى هنا انتهى الكلام

على الأدلة العقلية والكونية الدالة على وجود إله مختار حكيم قديم .

هذه الأدلة العقلية والكونية أنتجت أن للعالم صانعاً مختاراً فى إيجاده ، كَوْنَ ذلك العالم على هذا الوجه المشاهد ، بدون اضطرار ، ولا إيجاب [أما كون ذلك الصانع يسمى بلفظ الجلالة أو بأى اسم من أسمائه الحسنى فهذا طريقه الشرع ليس إلا] ، فليس العالم موجوداً بالعلة ، ولا بالطبيعة .

والفرق بين الفاعل بالاختيار ، والفاعل بالطبع ، والفاعل بالعلة أن **الفاعل بالاختيار** هو الذى يصح منه الفعل والترك ، إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وأما **الفاعل بالطبع** فهو الذى ينشأ الفعل عنه بطبعه ، وحقيقته من غير أن يكون له إرادة واختيار فيه ، مع التوقف على وجود شرط ، وانتفاء مانع كتأثير النار فى غيرها ، فإنه موقوف على وجود شرط ، وهو المماسة ، وانتفاء مانع ، وهو رطوبة الجسم ، ولا إرادة للنار ، ولا اختيار ،[1] بلا توقف على وجود شرط وانتفاء مانع كحركة الإصبع مع حركة الخاتم ، ولهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها ، ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها ، لأنه قد يتخلف الشرط أو يوجد المانع .

وقد نسب بعض الكاتبين للحكماء القول بأن العالم موجود ، بالعلة ، أو الطبيعة ، فينبغى أن نلم بطرف منه ، لأجل أن يتيسر الرد عليه وإليك البيان حسب ما نقله بعض الكاتبين !

زعمت الحكماء أن العالم موجود بالعلة أو بالطبيعة ، وبعد ذلك اختلفوا فى كيفية تكون العالم ، فذهب المتقدمون منهم إلى أن الإله المعبود بحق لما كان واحداً

(١) هكذا فى المطبوعة ويبدو أن الكلام فيه نقص واضح ، وهو : و أما الفاعل بالعلة فهو الذى ينشأ عنه الفعل بدون اختيار ، ولا يتوقف فعله على وجود شرط ، ولا على انتفاء مانع ، بل يوجد عنه الفعل بالإيجاب ، لأنه علة تامة توجب معلولها ، والمثال الذى ذكره حركة الإصبع وحركة الخاتم ، يدل على ذلك ، فإن حركة الخاتم ترتبت على حركة الإصبع بدون اختيار منه .

من كل الوجوه ، لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول بطريق التعليل ، ولهذا العقل جهات ثلاث : وجوبه بالغير ، ووجوده من المبدأ الأول ، وإمكانه فى ذاته ، فبالاعتبار الأول صدر عنه نفس الفلك ، وبالاعتبار الثانى صدر عنه العقل الثانى ، وبالاعتبار الثالث صدر عنه الفلك وهكذا إلى أن صدر عنه العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال وهو الذى يفيض الصور والأعراض على العناصر .

وقد تقدم فى بحث العلة إبطال ما استند[1] إليه هذا الفريق على فرض تسليمه وإقامة الأدلة المثبتة أن الله متصرف بالاختيار .

وذهبت **الطائفة الأخرى** من الفلاسفة إلى نفى كل موجود سوى المادة والماديات ، وأن وصف الوجود مختص بما يدرك بالحواس الخمس ، لا يتناول شيئاً وراءه ، وعرفت هذه الطائفة بالماديين .

وقد تفرقوا شيعاً فى كيفية تَكَوُّن العالم ، والجدير بالاعتبار والرد عليه ما رجع إليه المتأخرون من الماديين ، وإنى سأبين تلك الشبه التى دعتهم للعدول عما قضت به الأدلة العقلية ، والكونية ، من وجود إله ، مختار فى تصرفه ، ثم أبين مذهبهم فى كيفية تكوُّن العالم على ذلك الشكل الذى نشاهده .

شبه الماديين

شبه الماديين التى دعتهم للعدول عما قضت به الأدلة العقلية ، والكونية من وجود إله ، واجب الوجود ، مخالف للعالم ، فى أوصافه ، موجد للعالم من العدم ، مختار فى تصرفه ثلاثة :

الأولى : قالوا لا يمكن أن تتصور عقولنا موجوداً ليس من جنس العالم ، ولا مجرداً عن خواصه ، وحيث إن العقل لا يمكنه أن يتصور موجوداً مخالفاً للعالم ، فى

(١) راجع ص ١٥٤ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

جسميته ، وتشخصه ، وجميع خواصه ، فلا يمكن أن يصدق بوجوده لأن الحكم فرع التصور .

الشبهة الثانية : قالوا لا يمكن أن تتصور عقولنا وجود شيء من غير أن تكون له مادة يتكون منها ، فقولكم : إن العالم وجد من العدم غير مسلم .

الشبهة الثالثة : خلو كثير من الكائنات عن حكمة ومصلحة فى وجوده ، وهذا علامة كون وجود هذه الأشياء ليس بطريق الاختيار ، بل جاء بطريق الضرورة ، وغيره يحمل عليه ، فقولكم إن هذه الكائنات وجدت بطريق الاختيار غير مسلم ، بل طريقها الضرورة .

هذه هى الشبه التى نقلت عن هذه الطائفة وأطلعت عليها ، وقد بنوا على هذه الشبه العدول عن الاعتقاد بوجود إله منفرد ، مختار فى تصرفاته ، والمصير إلى معتقد اختاروه مذهبا لهم نذكره على طريق الأجمال .

مذهب الماديين فى تكوُّن العالم وأصله

أصل هذا العالم علويا وسفليا أمران : المادة وحركتها ، وهما قديمتان متلازمتان من الأزل ، لا يتصور انفكاك إحداهما عن الأخرى ، والمادة هى الجواهر الفردة الصغيرة جدا ، المنتشرة فى الخلاء ، والحركة هى حركة الجواهر الفردة .

وقالوا : إن هذه الكائنات وتلك الصور ترتبت على المادة وحركتها من قبيل ترتب المعلول على علته ، فليس للمادة وحركتها إدراك ، ولا قصد فى تكوين شيء منها ، وكيفية تكون ذلك العالم على الحال الذى نشاهده أو نعلمه ، أن أجزاء المادة تجمعت على كيفيات مخصوصة ، وبواسطة ذلك التجمع على تلك الكيفية ، وجدت أجسام صغيرة ، ثم إن هذه الأجسام الصغيرة تجمعت على بعضها بناموس الجاذبية ، فتكونت كرة ، ودارت تلك الكرة على محورها ، والتهبت بمقتضى نواميس أخرى ، وكانت تلك الكرة هى الشمس ، واستمرت

تلك الكرة فى دورانها ، فانفصل عنها بمقتضى هذه الدورات بقية الكواكب ، ومن جملة الكواكب التى انفصلت عنها أرضنا ، التى نحن عليها ، وبعد أن انفصلت الأرض دارت على محورها مدة من الزمان ، وبواسطة تلك الدورات أخذت تبرد قشرتها ، وتتكون طبقاتها ، وتتولد المعادن والحيوانات والنباتات ، هذا مذهبهم فى أصل العالم وكيفية تكونه على طريق الإجمال .

إبطال شبه الماديين

تتلخص الشبهة الأولى فى أن العقل لا يمكن أن يتصور موجودا ليس من جنس المخلوقات ، فلا يكون جسما ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا آخذاً قدراً من الفراغ ، وحيث لا يمكن تصور موجود بهذه الصفة فلا يمكن التصديق بوجوده ، لأن التصديق بالوجود فرع التصور .

ولرد هذه الشبهة نقول : قد اتفقتم معنا على أن تَكَوُّن العالم سواء كان علويا أو سفليا على هذه الصورة التى نشاهدها حدث بعد أن لم يكن ، ولا أظنكم تخالفوننا فى أن ذلك العالم بلغ من العظمة والصنع الغريب والإتقان والإحكام حدًّا يعجز أكبر مفكر وصانع مخلوق عن أن يصنع مثله ، ولا شك أن العقل يجزم بأن اتقان الأثر يدل على عظمة المؤثر ، والمبدع ، ألا ترى إلى ما يشاهد من الآثار العظيمة الباقية من زمن الأمم الغابرة ، فهو من الأدلة على رقى تلك الأمم ، وتقدمها فى العلوم والصنائع ، كما أنك إذا شاهدت آلة متقنة الصنع فإنك تستدل بجودة صنعتها على أن صانعها محكم لصنعته ، متقن لعمله .

إلى جانب هذا أنظر إلى منزلة الإنسان من حيث الإدراك تجد أنك لو قارنت بين ما يجهله وما يعلمه ، وسلكت طريق الإنصاف لكانت نسبة المعلوم إلى المجهول كنقطة ماء من بحر ، أو ذرة من رمال بر ، وبل لو نظرت إلى الأشياء التى دخلت تحت دائرة معلوماته ، تجده يجهل كثيرا من مباحثها ، بعد إعمال فكره وكثرة بحثه ، أنظر إلى المؤلفين للكتب الذين لم يقدموا على التأليف عادة فى أى فن من الفنون إلا بعد تمكنهم ووثوقهم من أنفسهم فى هذا الفن ، تراهم قد وقفوا

أمام بعض المباحث ، وقفت أفكارهم واعترفوا بالعجز والتقصير .

أنظر إلى المجتهدين المشهود لهم بقوة الفكر وبعد النظر وحصول كل مجتهد على كل ما يؤهله للبحث فى فنه ، تجد الخلاف بينهم قائماً فى مواضع كثيرة بل تجد التوقف منهم والاعتراف بالعجز .

أنظر إلى الفلاسفة تجد الطائفة المتأخرة تفند قول الطائفة المتقدمة ، وتصف علومها بأنها حديث خرافة .

أنظر إلى حاسة السمع ، والبصر والشم ، والذوق واللمس ، فإنا نعتقد أن كل حاسة تدرك ما هو من خواصها .

ولكن كيفية الإدراك لا نعلمها علماً يقينياً ، وأظن أن سرد هذه الجزئيات كاف فى بيان مقدار جهل الإنسان بحقائق كثيرة ، **﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾** فهل بعد إدراك عظم هذه المخلوقات ، الدال على عظمة المبدع ، وثبوت جهل الإنسان بأكثر الأشياء ، تقولون إن عقولنا لا يمكن أن تتصور موجوداً ليس جسماً ، وتجعلون عدم تصور العقل دليلا على عدم الوجود ، فى حين أنكم تعترفون بأن هناك حقائق كثيرة نجهلها ، ولا يتصورها عقلنا ، ومع ذلك لا يمكنكم أن تقولوا إن عدم التصور دليل على عدم الوجود .

وفى ظنى أن الذى سهل عليكم هذا ، هو قياس الغائب على الشاهد ، فلما رأيتم فى الشاهد أن الموجود لا بد أن يأخذ قدراً من الفراغ ، ولابد أن يكون جسماً أو مادة جسم ، أو صورة جسم ، قستم ذلك الغائب عليه ، ورتبتم عليه ذلك الإنكار ، ولو علمتم بقول الأكابر من رؤسائكم ما تعلقتم بهذه الشبهة ، ولرجعتم عما اعتقدتم ، فقد نسب إلى الأكابر من الماديين أنهم قالوا : إن قياس الغائب على الشاهد قياس خداع ، لأنه كثيراً ما يخدع الإنسان ، ويوقعه فى الغلط ، فلا يصح التعويل عليه ، وقد رأينا فى الحوادث مصنوعات كثيرة قد استدل بجودة صنعها على أن صانعها حكيم واكتفى بهذا .

أما التطلع لما ورا ذلك ، من أن الصانع أبيض ، أو أسود ، طويل أو قصير ،

فإنه يعد من قبيل العبث المحض ، فما بالك بخالق الخلق تعالى الله عما يقولون علوا كبيراً .

وبالجملة فحيث قد ظهر لكل ناظر أن سندهم فى هذه الشبهة هو قياس الغائب على الشاهد وهو دليل فاسد باعتراف أكابرهم ، فقد تجردت الشبهة عما يثبتها فلا يعول عليها .

رد الشبهة الثانية

حاصل هذه الشبهة أن وجود شىء من غير أن تكون له مادة يتكون منها ، يعجز العقل عن تصوره ، وحيث عجز العقل عن تصوره ، فيمتنع التصديق به ، فقولكم إن العالم وجد من العدم غير مسلم .

ولرد هذه الشبهة يقال : إن الذى دعاكم إلى عدم تسليم هذه المقدمة ، هو أنكم نظرتم إلى النابغين من بنى الإنسان فى صنائع مختلفة ، فأدركتم أن الشخص مهما ارتقى فى صنعته ، ونبغ فى معلوماته ، لا يمكنه أن يوجد شيئاً من العدم ، ونتيجة نبوغه لا تتعدى إحكام الصنعة ، وإتقانها ، خصوصا وأنكم لم تشاهدوا شيئا حدث من لا شىء ، ويظهر أنه انضم إلى نظركم إلى النابغين من بنى الإنسان اعتقادكم مساواة صفات الإله الخالق لصفات المخلوقين ، من جميع الوجوه ، وغفلتم عن أن مرتبة الصفة تتبع مرتبة الذات ، فحكمتم بأن كل ما استحال على العباد استحال على الإله ، والعباد لا يقدرون على إيجاد شىء من لا شىء فكذلك الإله ، وهذا أيضا من قياس الغائب على الشاهد ، وهو خطأ محض لا يصح الاعتماد عليه كما صرح بذلك أكابر الماديين .

فقولكم إن عدم تصور عقولنا وجود شىء من لا شىء يمنع من التصديق به غير مسلم ، فكثيراً ما وقف العقل حائراً أمام حقائق كثيرة ، لم يدرك كنهها ، ولم يكن عدم إدراكه لها دليلا على عدم وجودها ، فكذلك عجزه عن إدراك وجود

الأشياء من العدم لا يدل على عدم الحصول ، وإنما يدل على أن عقل الإنسان مهما كمل ، ونبوغه مهما ارتقى ، فليس فى الإمكان أن يحيط بكل الأشياء ، وهذا شأن المخلوق .

رد الشبهة الثالثة

حاصل هذه الشبهة أنهم قالوا إنا نشاهد أموراً كثيرة من الكائنات لا مصلحة فى وجودها ، ولا حكمة تقتضيه ، وهذا يدل على أن حدوثها كان بطريق الضرورة ، لا بطريق الاختيار ، وما لم يشاهد من هذا يحمل على ما شوهد .

ولرد هذه الشبهة نقول : إن أىّ كائن من الكائنات لم يخل وجوده من حكمة تقتضيه ، ومصلحة تترتب على وجوده ، غاية الأمر أن بعض الحكم تدركه العقول السليمة ، والبعض يخفى عليها ، فما وصلت عقولنا إلى إدراكه فالأمر فيه ظاهر ، وما لم تصل عقولنا إلى إدراكه نجزم بأن له حكمة ، لأن كثيرا من الأشياء يدرك البعض منا حكمته ، والبعض الآخر لا يدرك ، وبعض الأشياء لا تظهر لنا حكمته اليوم ، وتظهر غدا ، وهكذا . ولا شك أن هذا يدل على أن منشأ عدم الإدراك هو قصور بعض الأفهام لا خلو الكائن عن الحكمة .

وإلى هنا انتهى رد هذه الشبه الثلاث التى دعتهم إلى العدول عن الاعتقاد بوجود إله ، منفرد ، مختار ، وحيث تبين أنها باطلة لا يصلح التعويل عليها ، فقد انتفى المانع من الاعتقاد بوجود الإله المنفرد المتصف بصفات الألوهية .

بقى الكلام فى النظر فى معتقدهم الذى تقدم بيانه

وقد تضمن ثلاث دعاوى

الأولى أن المادة وحركتها قديمتان متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى .

الثانية أن تكوُّن العالم على الشكل الذى نشاهده حادث .

الثالثة أن ذلك التكون حدث عن المادة وحركتها حدوث المعلول عن علته ، فالمادة وحركتها علة ، والعالم المتكون على هذا الشكل معلول .

أما الدعوى الثانية المتضمنة أن تكوّن العالم على هذا الشكل الذى نشاهده حدث بعد أن لم يكن ، فنقول بها ونسلمها ، **وأما الدعوى الأولى** المتضمنة أن المادة وحركتها قديمتان فنمنعها ونقول فى ردها :

لا يخفى أن المادة لا تخلو عن صورة تقوم بها ، ولا يمكن أن يتصور وجود المادة خالية عن كل صورة ، كما لا يتصور وجودها غير متحيزة ، وحيث كانت لها صورة ، فلا بد أن تكون هذه الصورة حادثة ، لأنه يطرأ عليها الانحلال وتخلفها الصورة التى تلبسها المادة عند تكون جسم منها ، وكل ما يطرأ عليه الانحلال يستحيل عليه القدم ، وإذا كانت تلك الصور حادثة وجب أن تكون المادة حادثة ، لأنها لو كانت قديمة لترتب على قدمها وجود حوادث لا أول لها ، وهى الصور التى تلبسها ، وهذا باطل لدليل بطلان التسلسل المتقدم . وإذا كانت المادة حادثة ، فلا بد لها من محدث ، واجب الوجود لذاته ، كما تقدم فى مبحث دليل الوجود .

وحينئذ **بطلت الدعوى الأولى** المتضمنة قدم المادة ، ومعلوم أنه إذا كانت المادة حادثة ، فحركتها حادثة بالضرورة .

وأما الدعوى الثالثة المتضمنة أن المادة مع حركتها علة فى تكون العالم على هذا الشكل فباطلة أيضا ، للدليل الآتى ، وحاصله أن قولكم : المادة مع حركتها علة ، إما أن يكون المراد من العلة العلة بالمعنى المصطلح عليه ، وهى التى يلزم من وجودها وجود المعلول ، بدون توقف على شىء آخر ، من وجود شرط ، أو انتفاء مانع ، (لأنها لا تسمى علة إلا إذا كانت كذلك) ، وإما أن يراد من العلة ما يلزم من وجوده وجود المعلول ، إن وجد الشرط وانتفى المانع ، فتكون مرادفة للطبيعة . فإن أردتم الأول نقول فى الرد عليكم إن العقل يحكم بأن الشىء لا يتخلف عن علته المستلزمة له البتة ، فإن كانت علته حادثة حدث المعلول

عقب تحققها بدون تأخر ، وإن كانت قديمة كان قديما تبعا لها ، وإلا لزم وجود العلة بدون معلولها ، وهو محال . وحينئذ يقال يلزم على كون المادة وحركتها علة فى تكون العالم العلوى والسفلى واحد من أمرين ، إما قدم المعلول والعلة ، وقد قلتم إن المعلول حادث ، وإما حدوث العلة والمعلول وقد قلتم بقدم العلة .

وإنما جاء هذا التلازم لأن العلة متى[١] تحققت تحقق المعلول ، فإن تحققت فى الأزل تحقق المعلول فى الأزل أيضا ، وهو خلاف مذهبكم ، وإن تحققت فيما لا يزال تحقق المعلول أيضا فيما لا يزال ، فيكون كل منهما حادثا ، وكون العلة حادثة خلاف مذهبكم ، فبطل قولكم إنها علة وقديمة .

وإن أردتم المعنى الثانى وقلتم إن تحقق العلة فى الأزل لا يلزم منه تحقق المعلول فى الأزل ، لأن العلة إنما يصدر عنها المعلول إذا وجد المقتضى وهو الشرط ، وانتفى المانع ، ولم يوجد الشرط فى الأزل أو وجد المانع فلا يلزم من قدم العلة قدم المعلول ، نبحث معكم فى ذلك الشرط المنعدم والمانع الذى تحقق ، ونقول : انعدام ذلك الشرط فى الأزل إما لمانع متحقق فى الأزل أو لفقد شيء آخر .

لا جائز أن يكون لمانع لأن المانع حينئذ قديم فلا يزول ، وحيث كان وجود العالم موقوفاً على وجود الشرط ، ولا يوجود الشرط إلا إذا زال المانع والمانع لا يزول لقدمه ، فلا يوجد الشرط ، فلا يوجد العالم ، لأن وجوده مرتبط بوجود شرطه ، ووجود الشرط موقوف على زوال المانع ، وزوال المانع محال ، لأنه يلزم عليه عدم[٢] القديم ، وإن كان انعدام ذلك الشرط لتخلف شرط آخر ، فتخلف ذلك الشرط الآخر لا يصح أن يكون لمانع سبق ، ولا يصح أن يكون لتخلف شرط آخر ، لأنا نقول فى ذلك الشرط الآخر ما قيل فى الذى قبله ، فيلزم التسلسل ، وهو محال . فما أدى إليه وهو أن المادة لا يصدر عنها تكون العالم إلا

(١) فى المطبوعة لأن العلة شيء .. الخ وهو خطأ مطبعى ، والصواب ما كتبناه .

(٢) الأولى أن يقال : لأنه يلزم عليه انعدام القديم . وانعدام القديم وزواله محال .

إذا تحقق الشرط محال .

وإن كان صدور المعلول عن العلة موقوفا على انعدام المانع المتحقق فى الأزل فهو باطل أيضا ، لأن ذلك المانع إن زال لزم انعدام القديم ، وهو محال وإن بقى لزم عدم وجود العالم وهو باطل بالمشاهدة ، فبطل حينئذ كون المادة قديمة وعلة .

وقد قام الدليل القاطع على أن موجد العالم إله متصف بجميع صفات الكمال ، فيكون هو الموجد للمادة كما أثبت الدليل أنه موجد للكائنات بطريق الاختيار ، لا بطريق العلة والضرورة والله أعلم .

توحيده تعالى[١]

الوحدة هى عدم التعدد ، ولها أنواع : **وحدة الذات** ، **ووحدة الصفات** ، **ووحدة الأفعال** .

أما وحدة الذات فتحتها نوعان : الأول عدم تركب ذات البارى من أجزاء ، والثانى عدم وجود ذات أخرى واجبة الوجود .

وأما وحدة الصفات فتحتها نوعان أيضا ، **الأول** عدم وجود صفة للحادث تماثل صفة البارى .

والثانى عدم وجود صفتين له من جنس واحد كقدرتين مثلا .

وأما وحدة الأفعال فمعناها عدم وجود مشارك له فى التصرف .

أما النوع الأول من وحدة الذات ، فيقال فى إثباته لو كانت ذاته مركبة من أجزاء لكان وجود ذاته محتاجاً إلى وجود أجزائه ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو كون ذاته مركبة من أجزاء ، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو المطلوب .

(١) هذا البحث فى صفة الوحدانية للذات العلية ، وهى أهم صفة فى علم الكلام . ولذلك كثر الكلام فيها . وسمى هذا العلم : علم التوحيد لذلك .

وجه الملازمة أن كل مركب من أجزاء لابد فى تحققه من تحقق أجزائه ، لأنها مادته ، محال أن يتحقق الشيء بدون تحقق مادته ، ووجه بطلان التالى أنه قد ثبت أن الواجب ما كان وجوده لذاته ، بمعنى أنه ليس محتاجاً فى وجوده إلى غيره ، سواء كان ذلك الغير مؤثراً ، أو مادة ، والجزء غير الكل ، فلو لم يبطل هذا التالى لكان الواجب محتاجاً إلى غيره[1] وهو مصادم لما ثبت بالعقل .

وهذا الدليل يبطل التركيب خارجاً وعقلاً ، أما خارجاً فظاهر ، وأما عقلاً فلأن الأجزاء العقلية لابد لها من منشأ فى الخارج تنتزع منه ، فلو ثبت التركب عقلاً لكان من لازمه ثبوته خارجاً ، وقد انتفى التركيب خارجاً[2] ، فلا يمكن ثبوته عقلا ، للتلازم بينهما ، وإن لم يكن لتلك الأجزاء الذهنية منشأ انتزاع فى الخارج لا يقال لها أجزاء عقلية ، بل مجرد اعتبار كاذب لا ينظر إليه ، ولا يترتب عليه حكم .

وأما النوع الثانى من وحدة الذات فله أدلة كثيرة نقتصر على أربعة أدلة منها :

(١) لو فرضنا إلهين مثلا لوجب أن يكون كل واحد منهما مشاركاً للآخر فى الألوهية ، ولأجل تحقيق معنى التعدد وتميز كل منهما عن الآخر يجب أن يوجد فى كل منهما من الأوصاف ما به يتميز عن الآخر ، فهذا الذى حصل به التمايز إما أن يكون صفة كمال ، أو لا ، فإن كان الأول فالخالى عنه يكون ناقصاً فلا يكون إلها ، وإن لم يكن صفة كمال ، فالموصوف به يكون موصوفا بما لا يكون كمالا ، فيكون ناقصاً ، فلا يكون إلها ، فيكون ملخص الدليل أنه لو تعدد الإله لكان أحد الألهة ناقصاً لكن كونه ناقصاً باطل ، فبطل ما أدى إليه وهو التعدد فثبت أنه واحد .

(١) لأن الواجب على هذا الفرض مركب من أجزاء ، والجزء غير الكل بالاتفاق ، فيكون الواجب محتاجاً إلى أجزائه ، وهى غيره ، واحتياج الواجب إلى غيره محال ومصادم للعقل .

(٢) انتفى التركيب خارجا بالدليل السابق ، لأنه يلزم عليه الاحتياج إلى الغير . ويترتب عليه انتفاء التركيب عقلا .

(٢) لو كان هناك إلهان فإما أن يكون أحدهما كافياً فى إيجاد العالم وتدبيره ، أو لا ، فإن كان كافياً كان الثانى ضائعاً ، غير محتاج إليه ، ولزم عدم وجوب وجوده ، لأن وجوب الوجود إنما يثبت للإله ضرورة توقف وجود الحوادث عليه ؛ لئلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان وجوده جائزاً ، فلو فرضنا إلها لا يتوقف وجود الحوادث عليه ، لم يثبت وجوب الوجود له ، لأنه لو فرض عدمه يكون وجود الحوادث حاصلا بالإله الواجب الوجود ، وحيث ثبت الاستغناء عنه فلا يكون إلها ، وإن لم يكن أحد الإلهين كافياً فى إيجاد العالم وتدبيره ، وكان لا يحصل وجود العالم إلا بهما ، كان كل منهما محتاجاً إلى الآخر ، والمحتاج لا يصلح أن يكون إلها .

(٣) لو تعدد واجب الوجود لما وجدت[1] الممكنات ، لكنها قد وجدت ، فبطل ما أدى إلى عدم وجودها ، وهو التعدد ، فثبت نقيضه ، وهو الوحدة ، وهو المطلوب ، أما بطلان التالى فضرورى لا يحتاج إلى برهان .

وأما الملازمة فنظرية ودليلها أنه لو تعدد واجب الوجود لكان لكل واجب تعين وتشخص يخالف تعين الآخر وتشخصه ، وهذا ضرورى فى كل متعدد (والتشخص الوجود على النحو الخاص) ، ومن المعلوم أنه يلزم من اختلاف التعينات والتشخصات اختلاف الصفات الثابتة للذوات المتعينة ، لأن الصفة إنما تتعين وتنال ثبوتها الخاص بها بتعين وتشخص ما ثبتت له ، فمتى اختلفت الآلهة الواجبة ، وتغايرت ، اختلفت الصفات الثابتة لها ، وهذا التخالف الثابت للصفات ذاتى لا ينفك عنها ، ومتى اختلفت الصفات اختلفت الأفعال الصادرة عن الذات ، بواسطة هذه الصفات ، وهذا خلاف يستحيل أن يحصل معه وفاق ، ويستحيل أيضا أن ينفذ مراد واحد دون الآخر ، لأن القادرية مفروضة الوجود فى كل منهما ، والمقدورية متحققة فى الممكن ، فلو تعدد الواجبون

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٥ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٥

لتخالفت أفعالهم بمقتضى اختلاف وتغاير صفاتهم ، ولو تخالفت أفعالهم لما وجد العالم أصلاً ، لأن أفعالهم إما وجودات فيلزم أن يكون للشيء وجودات متعددة ، وهو محال ، فما أدى إليه وهو التعدد محال ، وإما إيجاد من أحدهما واعدام من الآخر ، وهذا يؤدى إلى عدم وجود نظام للكون بالمرة ، وهو محال بالمشاهدة ، فما أدى إليه وهو التعدد محال ، فثبت نقيضه وهو الوحدة ، وهو المطلوب وهذا الدليل يثبت الوحدة فى الأفعال أيضا .

(٤) لو كان هناك إلهان متصفان بوجوب الوجود مؤثران[1] فى إيجاد الممكنات لما وجد العالم ، لكن قد ثبت وجود العالم بالمشاهده ، فما أدى إلى عدم الوجود وهو التعدد باطل ، فثبت نقيضه ، وهو الوحدة ، وهو المطلوب . بيان الملازمة أنه لو تعدد الإله لا يخلو الحال إما أن يتفقا وإما أن يختلفا فإن اختلفا بأن أراد أحدهما إيجاد شيء والآخر استمرار عدمه ، أو أراد أحدهما حركته والآخر سكونه ، فلا يخلو الحال إما أن ينفذ مرادهما فيكون الشيء موجوداً لا موجوداً ، أو متحركا لا متحركاً ، فى آن واحد ، فيلزم اجتماع النقيضين ، وهو محال بداهة ، فما أدى إليه وهو التعدد يكون محالا ، فيثبت نقيضه وهو الوحدة . وإما أن لا ينفذ مراد واحد منهما فيلزم عجزهما ، وعدم وجود العالم ، وهو باطل بالمشاهدة ، فما أدى إليه وهو التعدد باطل فثبتت الوحدة ، إذ لا واسطة بينهما .

وإما أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر ، فيلزم عجز من لم ينفذ مراده ، فيثبت للآخر العجز ضرورة التماثل ، فلا يوجد العالم ، وهو باطل بالمشاهدة ، فما أدى إليه وهو التعدد باطل ، أو نقول إن من نفذ مراده هو الإله ومن لم ينفذ مراده ليس بإله ، وفرض التماثل يكون باطلا .

وإن اتفقا فإما أن يتفقا على إيجاد الشيء معاً بأن يؤثر كل منهما على سبيل الاستقلال فى كل جزء ، فيكون واقعا بقدرتيهما بدون معاونة من إحداهما

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٣٦ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٥ .

للأخرى ، وهذا يلزمه اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، وهو باطل ، لما يلزم عليه من كون الأثر الواحد أثرين ، وذلك لا يعقل إذ الوحدة تنافى التعدد ، وإما أن يتفقا على الإيجاد مرتبا بأن يوجد أحدهما الشيء ، ثم يوجده الآخر ، وهذا يلزمه تحصيل الحاصل ، وهو باطل ضرورة ، فبطل ما أدى إليه وهو تعدد الآله ؛ وإما أن يتفقا على إيجاد الشيء معا بطريق التعاون ، وهذا يلزمه عجز كل واحد على الانفراد ، والعجز ينافى الألوهية ، وإما ان يتفقا على تصرف أحدهما فى بعض العالم والثانى فى البعض الآخر وهذا مستحيل لوجهين .

الأول أنه إذا أوجد أحدهما بعض العالم فإما أن يبقى الآخر قادرا على إيجاده أو غير قادر ، والأول باطل لأن إيجاد الموجود محال ، والثانى باطل أيضا ، لأنه يلزم عليه عجز الإله الثانى ، لأنه لما تعلقت قدرة الأول بإيجاد هذا البعض ، فقد سد على الثانى طريق تعلق قدرته ، فيكون عاجزاً مقهوراً فلا يكون إلها ، لأن عدم نفاذ قدرة الثانى إنما جاء من تصرف الأول .

الوجه الثانى : أن اختصاص أحد الإلهين بنوع دون آخر يلزم فيه التخصيص من غير مخصص ، إذ ليس اختصاص أحدهما بنوع أولى من اختصاص الآخر به ، فإن فرض أن هناك مخصصا خارجاً لزم أنه حاكم عليهما ، وأنهما حادثان والفرض القدم ، ولا يقال إن التخصيص كان باختيارهما ، لأن الفاعل بالاختيار هو الذى يتأتى منه الفعل والترك ، فيتأتى لكل واحد منهما أن يتصرف فى مقدور الآخر ومراده ، وهو غير ممكن ، لأنه إن تصرف فيه فإما بالإيجاد وإما بالإعدام ، فإن كان بالأول لزم تحصيل الحاصل وهو محال ، وإن كان بالثانى لزم عليه الاضطراب وعدم نظام الكون ، وهو باطل بالمشاهدة ، فنتج من ها أن التعدد محال مع فرض الاختلاف والاتفاق .

واعلم أن تجويز الاتفاق بين إلهين إنما هو مجرد فرض واعتبار ، وعند التأمل لابد من حصول الاختلاف عند التعدد ، قال تعالى ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله

لفسدتا ﴾[١] وقال تعالى ﴿ وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ﴾[٢] .

وقال تعالى ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ﴾[٣] .

وهذا الدليل يثبت الوحدة فى الأفعال أيضا .

الوحـــدة فى الصفات

الدليل على أن الله واحد فى صفاته بمعنى أنه ليس لغيره صفة تماثل صفته تعالى أن الصفة تابعة لمرتبة الوجود ، ووجود الله تعالى واجب ، ووجود غيره جائز ، فلا يمكن أن تكون صفة غيره مماثلة لصفته أصلا ، حيث اختلفت مرتبة الوجود .

وأما الدليل على الوحدة فى الصفات بمعنى أنه ليس له صفتان من جنس واحد كإرادات[٤] وعلوم ، فحاصله أن يقال : لو كان للبارى صفتان من نوع واحد فإما أن تكون تلك الصفة التى تعددت من الصفات التى يتوقف عليها وجود الممكنات كالقدرة ، وإما أن تكون من الصفات المقتضية للكمال فقط ، بدون أن يكون لها دخل فى إيجاد الممكن ، كالبصر والسمع ، فإن كان الأول فالتعدد باطل ، لأن الصفة الواحدة إن كانت كافية فى الإيجاد كان وجود الثانية عبثاً ، وإن كانت غير كافية ، بل كانت محتاجة لأخرى من نوعها كانت كل واحدة

(١) الآية ٢٢ من سورة الأنبياء .

(٢) الآية رقم ٩١ من سورة المؤمنون .

(٣) جزء الآية رقم ١٦ من سورة الرعد .

(٤) الأولى أن يقول : كإرادتين ، وعلمين ، وقدرتين بالتثنية وليس بالجمع لأن الكلام فى ذلك ، وهو انتفاء ثبوت صفتين من جنس واحد . كما يدل على ذلك كلامه الآتى .

منها على انفرادها ناقصة ، وكونها ناقصة مستحيل ، لأن الصفة تابعة لمرتبة الوجود ، ووجود الله تعالى أكمل أنواع الوجود ، فتكون صفاته أكمل الصفات ، وذلك يقتضى أن تكون كافية فى الإيجاد ، غير محتاجة لأخرى من نوعها معها ، وإن كانت من صفات الكمال فلا يخلو إما أن يكون الكمال الحاصل بها عين الكمال الحاصل بالأخرى ، أو غيره ، فإن كان الأول كان وجودها عبثاً ، لأنها لم تثبت كمالا زائداً ، وإن كان الثانى بطل كونها من جنس الأولى ، حيث كان المترتب على وجودها غير المترتب على الأخرى ، والغرض خلاف ذلك ، فبطل وجود صفتين لله من جنس واحد .

وبذلك البيان السابق تم دليل الوحدة فى الذات والصفات والأفعال ، **وقد نسب إلى بعض الطوائف** غير الإسلامية مخالفة فى الوحدانية فوجب التعرض لذكر أقوالهم وردها .

المخالفون فى الوحدانية

المخالفون فى الوحدانية ثلاث طوائف :

الطائفة الأولى عبدة الأوثان .[١]

الطائفة الثانية الثنوية[٢] .

(١) هذا الكلام يخالف ما ورد فى شرح المواقف والمقاصد حيث قال صاحب المواقف ، إنه لا مخالف فى هذه المسألة (يعنى الوحيد) إلا الثنوية دون الوثنية ، ذلك لأن الوثنيين لا يقولون بإلهين خالقين أو بإلهين واجبى الوجود ، وإنما يقولون بمعبودات متعددة هى الأصنام والأوثان ، أما الخالق فواحد قال تعالى : ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ — أما الثنوية ومنهم المانوية والمجوس فيقولون بأصلين قديمين ، هما النور والظلمة ، أو فاعل الخير (يزدان) وفاعل الشر (أهومان) .

أما النصارى فلم يقولوا بأصلين متساويين ، بل قالوا باتحاد اللاهوت بالناسوت ، أو بحلول اللاهوت فى الناسوت (يراجع فى ذلك شرح المواقف جـ ٨ مبحث الوحدانية والحلول والاتحاد ، وشرح المقاصد جـ ٢ ص ٤٧ وما بعدها) .

(٢) الثنوية هم الذين يقولون بالأصليين ، مثل : النور والظلمة ، أو إله الخير وإله الشر .

الثالثة بعض طوائف النصارى .

أما الطائفة الأولى فكانت عبادتها للأوثان لا تخرج عن أربعة طرق ، كل فريق اختار طريقا منها .

أما الفريق الأول فقد رأى أن الكواكب يترتب على ظهورها ووصول أشعتها إلى العالم السفلى منافع تعود على الإنسان ، والحيوان ، والنبات ، فاعتقد أنها مصدر لتلك الآثار ، فأوجب على نفسه عبادتها ، ولما رأى أن هذه الكواكب تأفل (١) فى بعض الأوقات ، ولا تشاهد دائما صنع أصناما لتكون صوراً وتماثيل لها ، فكان يعبد هذه الأصنام ، لأنها صور لتلك الكواكب .

وأما الفريق الثانى وهو المعروف بأصحاب الطلاسم ، الذين يترصدون الوقت الصالح للعمل النافع ، فقد رأى أنه يظهر كوكب فى ذلك الوقت الصالح للعمل النافع ، فاعتقد أنه مصدر للأعمال النافعة ، ولما رآه يغيب ولا يستمر ، صنع صنما ليكون مثالا لذلك الكوكب ، المعبود لهم ، فكان يعبد الصنم لأنه مثال لذلك الكوكب .

وأما الفريق الثالث فكان يعتقد أن الإله الأعظم نور فى غاية العظمة والإشراق ، وأن الملائكة أنوار تختلف بالصغر والكبر ، فاتخذ صنما عظيما وبالغ فى تحسينه حتى وضع عليه يواقيت وجواهر كثيرة ، وجعله مثالا للإله ، ثم اتخذ أصناماً أخر ، تختلف بالصغر والكبر ، لتكون مثالاً للملائكة ، وكان يعبد جميع هذه الأصنام ، لأنها مثال للمعبود الأصلى .

وأما الفريق الرابع فكان يعتقد أن الإله بلغ فى العظمة حداً بحيث لا يصلح ذلك الإنسان الذى يصيب فى عمله تارة ويخطىء أخرى ، أن يكون عابداً له ، للنقص القائم به ، وإنما الذى يصح أن يكون عابداً له ، هو المخلوق الذى لا يخطىء أصلاً ، وهم الملائكة ، فجعل الإله معبوداً للملائكة دون سواهم ، وجعل الملائكة معبود الإنسان ، فصنع تماثيل لتكون صوراً للملائكة وكانوا يعبدونها .

---

(١) تأفل أى تغيب ولا تظهر .

وكل هذه الطوائف أشركت بالله تعالى لأنها جعلت معه معبوداً آخر .

ويكفينا فى الرد على الفريق الأول والثانى أن نقول : قد قام الدليل على أن المؤثر فى جميع الأشياء هو الله تعالى ، دون سواه ، (انظر دليل الوحدانية) ، ومجرد ترتب الآثار على ظهور الكواكب ، لا يقتضى أنها هى المؤثرة ، بل هذا من قبيل ربط شيء بشيء ، ولو أمعنت النظر قليلا لظهر لك جليا أن جميع الأشياء التى تحصل فى الكون ، من نبات ، وولادة حيوان ، ونمو أجسام ، وخروج من ظلمة الجهل ، إلى نور العلم ، وتحول من شقاوة إلى سعادة ، وإيجاد وإعدام ، لا يحصل إلا بعد وجود أسباب عادية ، كما اقتضت الحكمة ترتبها عليها ، فلو كان مجرد الترتب مقتضيا لألوهية المترتب عليه للمترتب لما دخلت الآلهة تحت حصر ، وحينئذ فالأحق بأن يعبد ، هو ما ثبت بالأدلة السابقة أنه الفاعل المختار ، واجب الوجود المتصرف فى الكون وحده دون سواه .

وأما الفريق الثالث فيقال له : إن كون الملائكة نورا أنها تعبد ، بل المقتضى للمعبودية كون المعبود إلها منفردا بالإيجاد ، مستقلا بالسلطان ، ولا يلزم أن يكون المعبود مشاهدا ، فلا معنى لصنع تمثال له .

أما الفريق الرابع فيقال له : إن النقص فى العابد مع الكمال المطلق فى المعبود هو الذى تقتضيه الألوهية ، والعبودية ، ولو كان العابد مماثلا للمعبود فى الكمال ، لما صح أن يكون عابدا أصلا .

ولا أدرى كيف ساغ لهم أن يجعلوا الإنسان عابداً للمَلَك ، والكل مشترك فى العبودية والمخلوقية ، ولا فارق بين الإنسان والملك إلا أن الإنسان غير معصوم ، والملك معصوم ، وكان اللازم على قولهم هذا ، أن الانبياء يعبدون لأنهم معصومون ، بل قام الدليل على أن النبى أفضل من الملك . اهـ

الطائفة الثانية الثنوية

هذه الطائفة فرقتان **الأولى** المانوية **الثانية** المجوس . أما **الأولى** فقالت : إن للعالم فاعلين قديمين ، نور وظلمة ، فيحدث عن النور الخير ، وعن الظلمة الشر ،

وأما الثانية وهي المجوس فقالت : إن للعالم فاعلين : أحدهما الله تعالى وهو فاعل الخير وخالق الحيوان النافع ، والثاني الشيطان ، وهو فاعل الشر ، وخالق الحيوان الضار ، واتفقت هذه الطائفة على أن الله تعالى قديم ، ولكنهم قالوا إنه جسم اختلفوا في الشيطان فقال بعضهم إنه قديم وقال البعض الآخر إنه حادث .
واختلف هذا البعض في سبب حدوثه فقيل إن الله تعالى لما تفكر في أنه يجوز خروج ضد عليه يعارضه في أمره استوحش فتولد من وحشته إبليس ، وهو فاعل الشر ، وقيل إن الله شك في خروج ضده عليه ، فتولد من هذا الشك إبليس ، وقيل غير ذلك تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

وليس لهم في هذه الأقوال شبهة يستند إليها عقلا أو نقلا ، غاية الأمر لهم قالوا إن فاعل الشر شرّير وفاعل الخير[١] خيّر ، والواحد لا يكون خيّر شريرا ، فوجب أن يكون الإله متعددا ، ولرد تلك الشبهة التي استندوا إليها نقول لهم إن كلمة خير وشرير ، تحتمل معنيين ، **الأول** (وهو المتبادر) إن الخير مصدر الخير الكثير والشرير مصدر الشر الكثير **الثاني أن الخير** منيغلب خيره شره ، فإن أريد المعنى الأول فلا مانع من أن يكون مصدر الخير الكثير والشر الكثير واحدا فلا حاجة للتعدد ، بل التعدد محال ، لما سبق من أدلة الواحدانية ، وإن أريد المعنى الثاني تنزلا نقول لهم : إن من أعمال الخيّر دفع الشر ، فإن الخير إما أن يكون قادرا على دفع الشر أو لا فإن كان قادرا على دفع الشر وتعلقت قدرته به عطل على إله الشر عمله ، فلا يكون إلها ، وإن لم يكن قادرا كان عاجزا ، فلا يكون إلها ، كيف وقد قلتم بألوهيته ، فبطل التعدد الذي صرحتم إليه ، وأزيلت تلك الشبهة التي استندتم اليها والله تعالى أعلم .

الطائفة الثالثة النصارى

نقل صاحب روح المعاني في تفسيره عند الكلام على قوله تعالى ﴿ **فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة** ﴾ مانسب إلى النصارى واشتهر عنهم بالنسبة للأله

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٣٩ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٧ الطبعة السابقة .

فذكر ما يفيد أنهم في هذا المبحث لم يتفقوا ، بل تباينت كلمتهم ، وحاصل ما ذكر يرجع إلى أن بعضهم يقول بتعدد الأله ، والبعض يقول باتحاد الأله مع غيره ، والبعض يقول بالحلول ، والبعض يثبت ابنا لله ، وحيث إننا الآن بصدد ماقالوه في الوحدانية فينبغي أن نقتصر على قول الفرقة القائلة بالتعدد .

وأما القول بالاتحاد فسنذكره في مبحث نفي الاتحاد والقول بالحلول نذكره في مبحث نفي الحلول .

والقول بالبنوة نذكره في مبحث نفي الولد .

ذكر الإمام السمرقندي في كتابه : المسمى (بالصحائف الألهية) أن بعض الفرق من النصارى وهم أوائل الملكانية يقول : إن الآلهة ثلاثة ، أحدهم عيسى ثم عدل أواخرهم عن التصريح بهذا القول المستنكر فقالوا إن الله تعالى جوهر ، وله ثلاثة أقانيم ذاتية ، أي ثلاثة خواص جوهرية ، أقنوم الأب وهو الذات ، وأقنوم الإبن وهو الكلمة ، وأقنوم روح القدس ، وهو الحياة ، وهذه الثلاثة واحدة في الجوهرية .

وذكر صاحب روح المعاني أن الفرقة المعروفة بالملكانية وهم أصحاب ملكان الذي ظهر ببلاد الروم ، واستولى عليها ذهبوا إلى أن الأقانيم غير الجوهر القديم ، وأن كل واحد منها إله ، وصرحوا بالتثليث وقالوا إن الله ثالث ثلاثة ، ثم ذكر أن طائفة من النسطورية قالت إن كل واحد من الأقانيم الثلاثة ، حي ، ناطق ، موجود ، وصرحوا بالتثليث كالملكانية . ولم أطلع على شبهة استند إليه كل من هاتين الطائفتين في قولهم بالتثليث ، وقد بين الله تعالى في كتابه العزيز أن التثليث كفر فقال ﴿ **لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة** ﴾[١] وذكر في عدة آيات مايفيد أن الإله واحد لا متعدد والأدلة المتقدمة لإثبات الوحدانية كافية في الرد عليهما ، وعلى كل من يقول بالتعدد .

(١) جزء الآية رقم ٧٣ من سورة المائدة .

دفع شبهة

رب قائل يقول تصريحك بأن المخالف فى الوحدانية من الطوائف غير الإسلامية ، وسكوتك عن ذكر مخالف فى هذا المبحث من الطوائف الإسلامية ، قد يفيد أنه لا يوجد من بين الطوائف الإسلامية من يخالف فى وحدانية البارى سبحانه وتعالى بجميع أنواعها ، كيف هذا وقد نقل عن كل فريق من علماء الكلام ما يفيد المخالفة ، فى هذا المبحث ، وإليك البيان :

نقل عن الأشعرى أن لله صفات قديمة واجبة لذاتها ، زائدة على الذات ، وهذا يستلزم تعدد القدماء ، فيكون منافيا للوحدة فى الذات ، التى هى عدم تعدد واجب الوجود .

ونقل عن المعتزلة أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، وهذا يستلزم وجود شريك لله فى فعله ، فيكون منافيا للوحدة فى الأفعال .

ونقل عن الحكماء أن العقول العشرة قديمة ، وأن العقل العاشر هو المفيض لصور الكائنات ، وهذا يستلزم أيضا وجود شريك لله فى فعله ، فيكون منافيا للوحدة فى الأفعال ، وحينئذ فالمخالف فى هذا المبحث بعض الطوائف الإسلامية وبعض الطوائف غير الإسلامية .

والجواب عن تلك الشبهة أنه مع التنزل وتسليم تلك الأقوال نقول إن التوحيد المتفق عليه بين أئمة علماء الكلام هو نفى تعدد الواجب المستحق للعبادة ، الموجد للأجسام ، وهذا لا ينافيه قول من تلك الأقوال المذكورة ، فإن الأشاعرة وإن قالوا بقدم الصفات ووجوبها لذاتها ، لكنهم لم يقولوا بأنها مستحقة للعبادة ، وموجدة للأجسام ، ومع ذلك فسيأتى فى المبحث التالى لهذا ما يفيد أن الأشاعرة لم يقولوا بذلك ، والتحقيق أن الصفات عندهم وإن كانت زائدة ، لكنها أمور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج .

كذلك قول المعتزلة بخلق العبد لأفعاله الاختيارية لا ينافى الوحدانية ، بمعنى عدم تعدد ذات الواجب المستحق للعبادة الموجد للأجسام .

كذلك قول الفلاسفة بقدم العقول العشرة ، أن العقل العاشر هو المفيض للتصور على الكائنات ، لا ينافى الوحدانية بالمعنى المذكور ، لأنهم نسبوا قدماً للعقول وتصرفاً لها ، لكنهم لم يقولوا إن الواجب لذاته متعدد ، ولا بأن المعبود متعدد .

ومن هذا البيان يتضح لك أن جميع الطوائف الإسلامية كلمة واحدة فى أن الله تعالى واحد ، أى الواجب لذاته المستحق للعبادة ليس متعدداً والله تعالى أعلم .

وإلى هنا ينتهى الجزء الأول من هذا الكتاب ، ويليه الجزء الثانى وأوله : كلمة **فى الصفات** .

فهرس الموضوعات

تابع فهرس الموضوعات

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع — الصفحة

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع — الصفحة

تابع فهرس الموضوعات

تابع فهرس الموضوعات

بســم الله الرحمن الرحيم

تقديم

لفضيلة الأستاذ الشيخ أحمد السيد أحمد سعود

الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . أما بعد .

فإن الدين الإسلامى عقيدة ، وشريعة وأخلاق ، وهذه العناصر الثلاثة هى الأسس التى ينبنى عليها هذا الدين ، وبعملها والاتصاف بها يحصل الإنسان على السعادة فى الدنيا والآخرة .

والعقيدة الإسلامية تقوم على أسس هى الإيمان بالله تعالى ، والتصديق بوجوده ، رباً وخالقاً ورازقاً ، والإيمان بالرسل ، مبشرين ومنذرين ، والتصديق بدعوتهم ، والإيمان بالملائكة وهم خلق من مخلوقات الله تعالى ، يغايرون الإنس والجن فى الخلق ، فهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، والإيمان بالكتب المنزلة على الأنبياء من التوراة والإنجيل والزبور والقرآن والتصديق باليوم الآخر ، وما يكون فيه من حساب وجزاء ، وثواب أو عقاب .

وأما الشريعة فهى تتعلق بالعبادات ، التى يؤديها الإنسان فى هذه الحياة من صلاة وصيام وزكاة وغيرها ، والمعاملات من البيع والشراء ، والهبة والإيجار وغيرها ومن الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث .

وأما الأخلاق فهى الاتصاف بالأخلاق الحسنة ، والعمل بالفضائل ، والابتعاد عن الرذائل ، والهروب منها .

وقد تكفل بكل موضوع من هذه الموضوعات الثلاثة علم خاص به ، فقد تكفل علم الأخلاق بدراسة الخلق والسلوك ، والفضائل الحسنة ، وتكفل علم

الفقه بدراسة الشريعة ، ومعرفة الحلال والحرام ، وتكفل علم التوحيد بشرح العقيدة وأصولها ، من الإيمان بالله ، ورسله ، والإيمان باليوم الآخر ، وما يكون فيه ، وقام بالاستدلال على هذه العقائد بالكتاب والسنّة .

والعقيدة أساس للشريعة وأصل لها ، ذلك أنه لا يمكن أن يثبت الإنسان الشريعة إلا إذا ثبت المشرّع ، وهو الرسول ، ولا يمكن أن نصدق بالرسالة ونثبتها إلا إذا ثبت وجود المُرسل ، والمرسل فى اصطلاح علماء العقيدة هو الله تعالى ، فلابد — إذن — من إثبات وجود الله تعالى أوّلا ، وإثبات النبوة ثانيا ، حتى يمكن أن نصدق بالشريعة من فقه وتفسير وحديث وغيرها .

ولذلك قال العلماء : إن علم العقيدة أساس لعلوم الشريعة ، وأنه أشرف العلوم الدينية ، وذلك لشرف موضوعه ، ذلك أن موضوعه يتعلق بالله تعالى ، والرسل المبشرين والمنذرين .

ولما كان الأمر كذلك فالشريعة فرع ، وعلم العقيدة أصل ، ولا يثبت الفرع إلا إذا ثبت الأصل .

ولما كان الاتجاه الآن عند العلماء ، هو العمل على إحياء التراث الإسلامى والقيام بنشر بعض مؤلفات علماء المسلمين الأوائل ، للإفادة منها والسير على منوالها ، وليكون الحصول عليها ميسوراً لطلاب العلم ، فقد وقع اختيار لجنة العقيدة والفلسفة بمجمع البحوث الإسلامية فى الأزهر الشريف على كتاب (القول السديد فى علم التوحيد) لمؤلفه فضيلة الأستاذ الشيخ محمود أبو دقيقة ، الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر سابقا ، والذى قام بتأليفه فى الثلث الأول من هذا القرن العشرين ، حوالى عام ١٩٣٣ م ورغبت اللجنة فى تحقيقه ونشره رغبة فى الإفادة منه وهو كتاب جيد فى موضوعه جمع فيه مؤلفه — رحمه الله — ملخصاً وافياً لما ورد فى كتب علم الكلام : المواقف ، والمقاصد والطوالع ، والعقائد النسفية ، مضافاً إلى ذلك آراء العلماء فى العصر الحديث .

وقد صاغه فضيلة الشيخ المؤلف صياغة ممتازة ، بأسلوب جيد ، جمع فيه ب
دقة وفصاحة وأسلوب الأدباء ، وهانحن نقدمه للقراء راجين المولى علت قدرته أ
ينفع به كل قارئ له ، ومطلع عليه ، والله ولى التوفيق

وكيل الأزهر
والأمين العام لمجمع البحوث الإسلامى
الشيخ أحمد السيد أحمد عطا سعو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد . . . فهذا هو الجزء الثانى من كتاب « **القول السديد فى علم التوحيد** » لفضيلة الشيخ محمود أبو دقيقة الذى يقوم بطبعه ونشره مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف ، وأوله (كلمة فى الصفات) .

د/ عوض الله جاد حجازى
عضو مجمع البحوث الإسلامية
بالأزهر الشريف

* * *

(كلمة فى الصفات)

صفات البارى سبحانه وتعالى ، منها صفة نفسية ، وهى الوجود ، والتحقيق أنها من الأمور الاعتبارية ، كما سبق بيانه ، ومنها صفات سلوب بمعنى أن مفهومها سلبى (١) ، مثل القدم والبقاء ، وهذه لا تقتضى ثبوت وصف قائم بالبارى سبحانه وتعالى ، ومنها صفات أفعال ، مثل كونه رازقاً خافضاً (٢) رافعاً ، وهذه أيضاً لا تقتضى ثبوت وصف قائم بالبارى ، لأنها ترجع إلى تعلق القدرة التنجيزى الحادث ، ومنها صفات ثبوتية ، وهى صفات الكمال ، التى منها كونه قادراً مريداً عالماً حياً سميعاً بصيراً متكلماً .

هذا القسم الأخير ، هو موضوع كلامنا فى هذا المبحث ، فاستمع لما يقال ليكون مرجعاً لك عند الحاجة إليه .

اتفق أهل الحق على أن الواجب لذاته متصف بجميع صفات الكمال ، التى لو سلب شىء منها ، عمن اتصف بها ، لكان بسلبها ناقصاً وعلى أنه يجب على كل مكلف أن يعتقد أن الواجب لذاته متصف بكل كمال .

لكن من الكمال ما يجب التصديق به إجمالاً ، ومنها ما يجب التصديق به تفصيلاً ، فما لم يقم عليه دليل بخصوصه يجب التصديق به إجمالاً ، وما أقيم عليه دليل بخصوصه ، مثل كونه قادراً مريداً عالماً ، حياً سميعاً ، بصيراً متكلماً ، يجب التصديق به تفصيلاً .

---

(١) بمعنى أنها تسلب معنى لا يليق بذات الواجب ، فمعنى كون الواجب قديماً أنه ليس حادثاً ، فقد سلبت الحدوث عن ذات الواجب ، ومعنى صفة البقاء أنه غير فان فلا يطرأ عليه العدم ، فقد سلبت هذه الصفة طروء العدم على الذات العلية .

(٢) أى صفة بها الإيجاد والإعدام ، فكونه تعالى رازقاً أى موجداً للأرزاق وكونه رافعاً خافضاً أى مبرزاً التأثير فى خفض بعض الخلق ورفع آخرين وهى بهذا المعنى لا تقتضى ثبوت وصف قائم بالذات ، بل ذلك من تعلق صفة القدرة .

لهذا اتفق علماء الكلام ، من أشاعرة ، وماتريدية ، ومعتزلة ، وحكماء ، على وجوب التصديق بكون الواجب لذاته قادراً مريداً عالماً حياً سميعاً بصيراً متكلماً ، لقيام الأدلة الخاصة بكل صفة من هذه الصفات (١) .

ولكنهم اختلفوا بعد ذلك فى أن اتصافه بكونه قادراً مريداً الخ ، يقتضى ثبوت صفات أخرى له كقدرة وإرادة أولا يقتضى ذلك .

فذهب بعض المعتزلة ، وعامة الفلاسفة إلى أن اتصافه بكونه قادراً مريداً ، لا يقتضى ثبوت قدرة وإرادة له ، تغاير ذاته ، وقالوا إن ذاته من حيث مبدأ الانكشاف علم (٢) ، ومن حيث إنها تؤثر فى الممكن قدرة (٣) ومن حيث إنها تخصصه ببعض ما يجوز عليه إرادة ، وهكذا ، فيكون عالماً بذاته ، قادراً بذاته ، مريداً بذاته ، لا بصفة أخرى زائدة على الذات ، وقالوا إن هذه المرتبة (٤) أعلى من أن تكون الصفات ، مغايرة للذات ، لأنها تستلزم غنى الذات بذاتها ، فى ثبوت وصف الكمال عن كل غير ، بخلاف الأمر فينا (٥) فإنا نحتاج فى انكشاف الأشياء لنا إلى صفة مغايرة ، قائمة بذاتنا .

وقولهم هذا وإن نفى صفات زائدة على الذات ، ولكنه أثبت نتائجها ، وخواصها للذات .

وذهب غيرهم إلى أن اتصافه تعالى بكونه قادراً مريداً .... الخ يقتضى ثبوت وصف زائد على ذاته هو القدرة والإرادة الخ

---

(١) حيث ورد وصف الله تعالى بهذه الصفات فى القرآن الكريم على سبيل التفصيل ، وكذلك فى السنة النبوية الصحيحة .

(٢) أى تسمى علماً   (٣) أى تسمى قدرة .. وهكذا .

(٤) أى كونه تعالى عالماً بذاته ، قادراً بذاته ، مريداً بذاته أعلى وأكمل من أن تكون الصفات زائدة على الذات ، مغايرة لها ، لأن ذلك يستلزم كون الذات غنية بذاتها عن غيرها .

(٥) فينا أى فى الشاهد وهو الإنسان ، حيث يحتاج الإنسان فى انكشاف الأشياء له إلى صفة مغايرة له قائمة بذاته

ثم اختلفوا بعد ذلك ، فقال جمهور المتكلمين من الأشاعرة وبعض طوائف المعتزلة إن ذلك الوصف الزائد الذى هو القدرة وما ماثلها غير الذات ، ويطلق عليه أنه غير شرعاً ولغة ، وذهب الأشعرى إلى أنها زائدة ، ولكنها ليست عين الذات ولا غيرها .(١)

أدلة الحكماء وبعض المعتزلة

لهذا الفريق أدلة نقتصر منها على دليلين :

الأول : لو زادت الصفات على الذات وتحققت فى الخارج ، فإما أن تكون لازمة لذات الواجب ، أو ليست لازمة ، لا جائز أن تكون غير لازمة ، لأن المفروض أنها صفة كمال ، وجواز انفكاك الكمال ، هو بعينه جواز ورود النقص ، وهو باطل . لأن واجب الوجود يجب له كل كمال ، فتعين أن تكون لازمة ، وحينئذ تكون الذات ملزومة ، فيكونان متلازمين ، والمتلازمان إما أن يكون أحدهما علة فى الآخر وإما أن يكونا معلولين لثالث .

لا جائز أن يكونا معلولين لثالث ، لأنه يلزم عليه أن يكون هناك شىء (٢) خارج كان علة للذات والصفة ، وهما معلولان له وهذا محال عقلاً (٣) بداهة .

ولا جائز أن تكون الصفة علة للذات ، لأنه لا يعقل ، فتعين أن تكون الذات علة لصفات الكمال .

---

(١) وليس فى قول الأشعرى : ليست عين الذات ولا غيرها ، تناقض ، لأن المعنى أن الصفات ليست عين الذات فى المعنى والمفهوم ، وليست غير الذات فى الخارج ، فالموجود فى الخارج ذات واحدة ، هى ذات الله تعالى ، متصفة بهذه الصفات المتعددة من العلم والقدرة والإرادة ... الخ . فلا تناقض .

(٢) كلمة (شىء) زادها المحقق ليستقيم المعنى ، وليست فى الأصل

(٣) لأنه يلزم عليه أن يكون هذا الأمر الخارج متقدماً وسابقاً على الواجب تعالى ، وقد سبق فى دليل ثبوت الواجب ، أنه أول الموجودات وأنه سابق عليها حتماً

ولو كانت الذات علة لصفات الكمال ، وهى متكثرة ، والذات واحدة من كل الوجوه لصدر عن الواحد الحقيقى أكثر من واحد ، ولكان الواحد الحقيقى قابلا وفاعلاً (١) معاً وهو باطل .

وملخص الدليل أنه لو كانت الصفة زائدة ، وموجودة فى الخارج ، وكانت غير لازمة ، لزم نقص الذات ، ولو كانت لازمة لزم كون الواحد الحقيقى مصدراً للكثرة ، وكونه قابلاً وفاعلاً معاً ، وقد تقدم بيان بطلان ذلك (٢) وإذا كانت زيادة الصفة ، ووجودها فى الخارج مؤدياً إلى هذا المحظور ، تعين الأخذ بالرأى القائل إن الصفات عين الذات .

ويجاب عن هذا الدليل بأن قولهم : إن الواحد الحقيقى لا يصدر عنه أكثر من واحد ، ولا يكون قابلاً وفاعلاً معاً تقدم الكلام (٣) فى بيان فساده ، وأن الأدلة التى أقيمت عليه لم تصح ، ومع هذا فهذا الدليل إنما أنتج نفى وجود صفات فى الخارج ، ولكنه لم ينف أنها غير الذات ، وأنها من الأمور الاعتبارية ، وسيأتى بيان أن التحقيق فى الصفات الكمالية أنها غير الذات وأنها من الأمور الاعتبارية .

الدليل الثانى الصفة الزائدة إن لم تكن صفة كمال يجب نفيها عنه ، لتنزهه عن النقصان ، وإن كانت صفة كمال يلزم أن يكون كماله من غيره ، وهذا يوجب نقصانه بالذات ، وهو (٤) باطل .

---

(١) أى فاعلاً للصفة ومؤثراً فيها ، وقابلاً لها أى متصفاً بها ، ويلزم على ذلك التكثر فى الذات ، وهو باطل فى نظرهم .

(٢) ارجع إلى ص ١٥٧ جـ ١ من هذا الكتاب وإلى شرح المواقف جـ ص وكتاب شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١٩ طبع دار الطباعة العامرة .

(٣) راجع ص ١٥٧ من الجزء الأول من هذا الكتاب . سلسلة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف .

(٤) راجع شرح المواقف جـ ٨ ص ٤٦ طبعة دار السعادة ، وكتاب شرح المقاصد للسعد جـ ٢ الطبعة السابقة .

ويجاب عن ذلك باختيار أنها صفة كمال ، ونمنع استلزام ذلك نقصان الذات ، فنقول إن صفة الكمال إذا كانت مقتضى الذات ، وهى دائمة بدوامها ، فذلك غاية الكمال ، لأن الذات هى التى اقتضته ، والنقص إنما يأتى إذا كانت الصفة أفاضها [١] الغير على الموصوف .

أدلة جمهور المتكلمين من الأشاعرة وبعض طوائف المعتزلة

مُدَّعى هذا الفريق يتلخص فى أمرين :

الأول أن الصفة زائدة على الذات .

الثانى أنها يطلق عليها غير لغة وشرعاً .

أما المدعى الأول فلا حاجة لإقامة دليل عليه ، لأن البداهة قاضية بأن الصفة ليست عين الموصوف ، بل هى زائدة عليه ، وأما المدعى الثانى فاستدل عليه بدليلين :

الأول أن النصوص وردت بكونه تعالى قادراً مريداً ، عالماً حياً ، سميعاً بصيراً ، ومعلوم فيما بيننا أن كون الشخص قادراً مريداً ، عالماً حياً سميعاً بصيراً ، معلل بقيام القدرة والإرادة ، والعلم والحياة ، والسمع والبصر ، فيقاس عليه الغائب ، ويقال إن كونه قادراً ... الخ معلل بقيام القدرة .. الخ وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت المشتق منه له ، فكذا شرطه فى الغائب ، فيكون وصفه تعالى بكونه قادراً مثلاً مستلزماً لثبوت قدرة له ، والثابت غير ما يثبت له [٢] .

وملخص هذا الدليل قياس الغائب على الشاهد فى أن علة كون الشخص منا عالماً هى العلم ، وذلك العلم يطلق عليه أنه لغة وشرعاً .

---

(١) بمعنى أن الصفة جاءت إلى الموصوف ؛ وهو الله تعالى من خارج عنه ، وليس ذلك لازماً بل إن صفات الواجب تعالى ناشئة عنه لا من غيره ، راجع شرح المواقف جـ ٨ ص ٤٧ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٨ ص ٤٧ الطبعة السابقة .

وحيث كانت تلك العلة موجودة فى الغائب [١] ، فيتعدى الحكم إليه ، وهو أنه يطلق عليه أنه غير لغة وشرعاً .

ويمكن أن يقال فى هذا الدليل : إن قياس أمر على آخر دليل يستعمله الفقهاء لإثبات حكم شرعى ، ولا يفيد [٢] إلا الظن ، والظن لا يعتبر فى العقائد عند المسلمين . ولو سلمنا اعتباره ، أو قلنا : إن مسألة إطلاق شىء على آخر لا تحتاج إلى الدليل اليقينى ، فقد انتفى شرط من شروط اعتبار القياس ، وهو عدم وجود فارق بين المقيس والمقيس عليه . بيان ذلك أن القدرة فى الشاهد قد تزول ويعرض العجز وقد تزيد وقد تنقص ، وليست [٣] مؤثرة عند الأشعرى ، فيجوز أن يكون القيام بالغير اعتبر فيها لأجل تلك الأمور المقتضية للافتقار ، والمسوغ لإطلاق الغيرية ، أما فى الغائب فالقدرة قديمة لا تزول ، ولا تزيد ولا تنقص ، ومؤثرة فيجوز أن لا يعتبر فيها جهة القيام بالغير التى هى منشأ إطلاق الغيرية .

الدليل الثانى قالوا : القادر من قامت به القدرة ، والعالم من قام به العلم ، والقائم غير من قام به لغة وشرعاً [٤] .

ويجاب عن ذلك أن المسموع من كلامهم : العالم من ثبت له العلم ، ففهم بعض الناظرين أن الثبوت معناه القيام وليس هذا بلازم ، فإنهم يقولون : المنفى ما ثبت له النفى ، وليس معنى الثبوت القيام ، ومعنى العالم على الوجه الصحيح

---

(١) يقصد المؤلف بالغائب : الله جل جلاله ، يعنى أنه غائب عن الحس لا يحس بالحاسة مع أنه موجود قطعاً .

(٢) وهو ما يعرف عند المناطقة بالتمثيل ، وهو إثبات حكم جزئى لوجوده فى جزئى آخر لعلة بينهما ، مثل قياس النبيذ على الخمر فى الحرمة ، بعلة الإسكار فى كل منهما ، وهو عند المناطقة لا يفيد إلا الظن ، والظن لا ينفع فى العقائد .

(٣) يريد الشيخ أن يقول : إن قدرة الإنسان غير مؤثرة عند الإمام أبى الحسن الأشعرى وإنما المؤثر فى الإيجاد هو الله تعالى لقوله ﴿ الله خالق كل شىء ﴾ . وقوله ﴿ والله خلقكم وما تعلمون ﴾ .

(٤) لأن القائم صفة ، والصفة غير الموصوف قطعاً .

من انكشف له الشيء على الوجه الخاص به ، وهو أعم من أن تقوم به ، صفة تسمى علماً أم لا .

أدلة الأشاعرة القائلين بزيادة الصفات وعدم العينية وعدم الغيرية

يتلخص رأى هذا الفريق فى دعويين (١) :

الأولى أن الصفات الكمالية زائدة على الذات وليست عيناً .

الثانية : أن الصفات لا يطلق عليها أنها غير لا شرعاً ولا لغة .

أما الدعوى الأولى : فقيل إنها بديهية لا تحتاج إلى دليل ، لأن البداهة قاضية بأن القول بكون الصفة عين الموصوف — والحال أن الصفة صفة للموصوف (٢) موصوف — قول بأن الصفة من حيث هي صفة موصوف ، والموصوف من حيث هو موصوف صفة ، وهذا من البطلان بمكان .

وقد يقال : إن البديهى نفى العينية مع القول بصفة وموصوف ، أحدهما عين الآخر ، أما نفى العينية على معنى أن الذات يقال لها علم من حيث إنها مبدأ الانكشاف ، وقدرة من حيث إنها مبدأ الآثار ، وإرادة من حيث إنها مبدأ تخصيص كل ممكن بماله ، فليس بديهياً ، بل هو نظرى ، يحتاج إلى بيان وإثبات .

(١) فى المطبوعة (لا دعوتين) وهو خطأ مطبعى ، وقد صوبناه إلى ل دعويين .

(٢) فى المطبوعة وردت العبارة هكذا : والحال أن الصفة صفة للموصوف موصوف وهو خطأ مطبعى والصواب — والحال أن الصفة صفة لموصوف ، والموصوف متصف بصفة — حتى يستقيم الكلام ، ويكون له معنى ، فإن كون الصفة عين الموصوف يؤدى إلى أن الصفة والموصوف شيء واحد وهو ظاهر البطلان .

والعينية بالمعنى الأخير هى التى تثبتها الحكماء ، أما العينية بالمعنى الأول فلم يقل بها أحد ولذلك كان نفيها بديهياً .

وقيل إن نفى العينية نظرى ، ودليله أنه لو كانت الصفة عين الذات لكان العلم عين القدرة ، والقدرة والعلم عين الإرادة ، وكان المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر ، لكن التالى باطل ، فالمقدم وهو أن الصفات عين الذات باطل أيضاً ، وإذا بطل المقدم ثبت نقيضه ، وهو أنها ليست عيناً وهو المطلوب .

ودليل الملازمة أنه حيث كانت الصفة عين الذات فالمفهوم من القدرة هو الذات ، وكذا مدلول العلم والإرادة ، فيكون مفهوم الصفات متحداً ، حيث كان هو الذات ، فتكون القدرة والعلم والإرادة من قبيل الألفاظ المترادفة .

وأما بطلان التالى فواضح لأنا نعلم يقينا أن المفهوم من القدرة غير المفهوم من الإرادة ، غير المفهوم من العلم .

ويمكن أن يقال هذا الدليل إنما أفاد أنا لو قلنا إن الصفة عين الذات لكانت الصفات متحدة فى المفهوم واتحادها فى المفهوم باطل بداهة ، ويظهر أن المستدل فهم أن العينية التى إدعاها الحكماء بمعنى أنه ليس هناك فى الخارج أمر زائد على الذات ، فهى راجعة إلى الاتحاد فى الماصدق ، ومعلوم أن الاتحاد فى الماصدق لا يستلزم الاتحاد فى المفهوم (١) ، مثلاً ماصدق إنسان ، وما صدق ناطق واحد ، ومع ذلك فمفهومهما مختلف ، فالإنسان هو الحيوان الناطق ، والناطق هو المتفكر بالقوة ، وحينئذ تمنع الدليل يمنع ملازمته . ونقول لا يلزم من الاتحاد فى الماصدق الذى هو معنى المقدم ، الاتحاد فى المفهوم الذى هو التالى فبطل الدليل .

(١) المراد بالمفهوم — المعنى الذى وضع العلماء اللفظ بإزائه ، أما الماصدق فهو الأفراد التى يطلق عليها اللفظ والاتحاد فى الماصدق ، أى الأفراد لا يلزم منه الاتحاد فى المفهوم والمعنى ، فأفراد (إنسان) هى نفس أفراد (ناطق) مع أن مفهوم كل من الإنسان والناطق مختلف عن الآخر . راجع كتاب المرشد السليم فى المنطق الحديث والقديم للدكتور/ عوض الله حجازى ص ١٠٣ الطبعة الثامنة.

أما الدليل على أن الصفة الكمالية لا يقال لها غير شرعاً ولغة وعرفاً ، فينبغى قبل الشروع فيه أن نبين معنى الغيرين فى اصطلاح الأشعرى ، حتى إذا ما سلبت الغيرية عن الصفات يكون الحكم بالسلب مسبوقاً بتصور الغيرين .

نسب إلى الأشعرى أنه عرف الغيرين بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر ، لانتفاء علاقة اللزوم بينهما ، وبعبارة أخرى موجودان لا تلازم بينهما ، وعلى هذا التعريف فالصفة مع الموصوف ليسا غيرين ، لأنهما متلازمان وجوداً وعدماً ، فلا يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر .

أما الدليل فحاصله أن الشرع والعرف واللغة فى استعمالاتها تشهد بأن الصفة والموصوف ليسا غيرين ، فإنك إذا قلت ليس فى الدار غير زيد ، كان غير ذلك صحيحاً شرعاً وعرفاً ولغة ، مع أن فى الدار صفات زيد ، فلو كانت الصفات غيراً لشملها حكم النفى ، ولو شملها حكم النفى وكانت داخلة فى المنفى وجوده فى الدار لانتفى وجود الموصوف الذى هو زيد ، لأنه ملزوم ، والصفة لازمة ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم . فيكون مثل هذا التركيب مؤدياً لنفى وجود زيد فى الدار وهو باطل بداهة ، لأنه [1] مسوق لإثبات وجوده لا لنفيه ، أو لنفى ما عداه مع السكوت عن حكمه ، على حسب اختلافهم فى مفهوم الاستثناء .

ويجاب عن ذلك أولاً بأن هذا التعريف المذكور للغيرين لم يثبت أن الأشعرى قاله ، ولم ينقل عنه أنه عرف الغيرين ، ويظهر أن التعريف الذى نسب إليه قاله بعض أصحابه لتوجيه القول بأن الصفات ليست غيرا .

ومع ذلك فالتعريف لم يسلم من النقد كما يعلم من مراجعة كتب التوحيد ، ولولا أن هذه الخلاصة سلكت فيها طريق الاختصار لذكرت تلك الوجوه التى وردت على التعريف .

(١) الضمير راجع إلى عبارة (هذا التركيب) أى لأن التركيب مسوق لإثبات وجوده لا لنفيه .

والتعريف الصحيح للغيرين أنهما الأمران اللذان يكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ، والصفة مع الموصوف على هذا المعنى الصحيح غيران قطعاً ، فإن الصفة هى الأمر القائم بالغير ، والموصوف هى ما قامت به صفته .

وثانياً [1] فإن التركيب المذكور وهو قولك ليس فى الدار غير زيد يقال فى العرف لنفى ما عدا المستثنى الذى هو من نوعه ، فقولك ليس فى الدار غير زيد المفهوم منه فى العرف أن بكراً وخالداً ومحمداً وباقى الأفراد التى هى من جنس زيد ليست موجودة فى الدار ، أما صفاته فلا يلتفت النظر إليها أصلاً ، كذلك ثيابه وأمتعته ، وإن لم نقل ذلك للزم أن ثوب زيد ومتاعه ليس غيره لأن ذلك التركيب لم ينف وجوده ولا قائل بذلك ، بل هى غيره بإجماع أهل اللغة ، ولهذا قال بعض المحققين إن معنى قول الأشعرى إن صفات الله ليست عيناً أى بحسب المفهوم وليست غيراً أى بحسب الوجود الخارجى ، وهذا معنى صحيح لا غبار عليه . فأن الصفة مفهومها غير مفهوم الذات ، وليس فى الوجود الخارجى سوى الصفة [2] فما نسب للأشعرى من أن القدرة والإرادة إلى آخر الصفات الثبوتية التى يعبر عنها بصفات المعانى موجودة فى الخارج غير مسلم ، لم يصرح هو به أصلاً ، والدليل العقلى ينفيه ؛ لأنها إن كانت موجودة فى الخارج بوجود هو عين وجود الذات فليس فى الخارج إلا الذات ، وإن كانت موجودة بوجود آخر غير وجود الذات فإن كانت محتاجة إلى الذات فى قيامها بها ، كما هو شأن الصفات الموجودة كانت ممكنة ، فتكون حادثة ، لأن المفروض وجودها حينئذ ، ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو باطل ، وإن كانت مستغنية عن الذات لزم أن تكون

(١) أى ويجاب ثانياً بأن التركيب المذكور ... الخ .

(٢) هكذا فى المطبوعة ، ليس فى الوجود الخارجى سوى الصفة ، وهو خطأ وأعتقد أنه خطأ مطبعى ، والصواب ، ليس فى الوجود الخارجى سوى الذات — بدليل الكلام الآتى فى نفس الصفحة .

قائمة بنفسها فتكون ذواتا الصفات[١] ، ويلزم تعدد ذوات واجبة الوجود ، وهو باطل ، كما ثبت فى مبحث الوحدانية ، فالحق أنها أمور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج .

وأظنك بعد أن طرقت هذه الأدلة المذكورة لعلماء الكلام فى هذا المبحث سمعك ، ولم تسلم من القدح ، تدرك أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التى يتعلق بها تكفير طائفة من هذه الطوائف الإسلامية[٢] ، وقد نقل عن بعض الأصفياء أنه قال : عندى أن زيادة الصفات وعدم زيادتها مما لا يدرك إلا بالكشف والله أعلم .

قدرته تعالى ودليلها وعمومها

يتعلق بالقدرة مباحث ثلاثة :

الأول فى مفهومها .

الثانى فى دليلها .

الثالث فى عموم تعلقها .

مفهوم القدرة

اتفق المتكلمون والحكماء على أن الله تعالى قادر على إحداث كل فرد من أفراد

---

(١) هكذا فى المطبوعة فتكون ذواتا لصفات ، والصواب فتكون ذواتا لا صفات ، لأنها مادامت قائمة بنفسها تكون ذواتا لأن الصفة لا تقوم بنفسها ، بل تقوم بغيرها ، وحيث إنها قائمة بنفسها تكون ذواتا ، فتتعدد ذوات الواجب وهو باطل قطعاً .

(٢) راجع شرح العقائد العضدية ، وتعليق الإمام محمد عبده فى هذه المسألة .

الممكنات ، بمعنى أنه لا يخرج فرد من أفراد الممكنات[١] عن قبوله للتأثر عن البارى ، ونسبة هذه المقالة للمتكلمين لا كلام فيه ، أما نسبتها للحكماء فهو بناء على أن مذهبهم الصحيح هو أن جميع الممكنات صادرة بتأثير الله تعالى ، والوسائط معدات وشروط .

ولكنهم اختلفوا بعد ذلك فى مفهوم القادر ، وعليه تفرع الخلاف فى مفهوم القدرة ، فقال المتكلمون :

القادر هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك ، بمعنى أنه إذا أراد الإيجاد وقصد إليه ترتب الوجود ، وإن شاء عدم الإيجاد ترك ، فليس شىء من الإيجاد وعدمه لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه .

وعلى هذا عرفوا القدرة بأنها التمكن من الفعل والترك ، وعرفها بعضهم بأنها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد[٢] كل ممكن وإعدامه ، وهذا التعريف الأخير بناء على ما نسب للأشعرى من أنها صفة وجودية ، والتحقيق خلافه وأنها أمر اعتبارى ، فالتعريف الأول أجدر بالقبول[٣] .

وقال الحكماء القادر هو الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل .

والقدرة هى كون الفاعل بحيث إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ، بمعنى أن فعله موقوف على مشيئته .

والمشيئة عندهم علمه تعالى بالنظام الأكمل ، وهذا لازم لذاته لا ينفك عنه أصلاً ، ولذلك كان صدور العالم عنه بالإيجاب لا بالاختيار ، وكان مقدم الشرطية

---

(١) فى المطبوعة لا يخرج فرد من أفراد الممكنات ... الخ والتركيب غير سليم فزدت كلمة (من) أى فرد من أفراد الممكنات ليستقيم الكلام .

(٢) فى المطبوعة إيجاب بالباء وهو خطأ مطبعى والصواب إيجاد بالدال وهو ما كتبناه ، بدليل المقابلة بالعدم .

(٣) فى المطبوعة أجدر بالقول والصواب ما كتبناه .

القائلة إن شاء فعل واجب الصدق والتحقق ، ومقدم الشرطية القائلة وإن لم يشأ لم يفعل ممتنع الصدق ، بخلاف المشيئة عند المتكلمين فإنها عبارة عن القصد ، وتعلق القصد بأحد الطرفين غير لازم لذاته ، فلذلك كان فاعلاً بالاختيار ومن هنا نشأ خلاف بين الحكماء وغيرهم فى كيفية صدور الفعل عن البارى سبحانه وتعالى ، فقال الحكماء بالإيجاب وقال المتكلمون بالاختيار .

أدلة الحكماء

إستدل الحكماء على أن الله تعالى فاعل بالإيجاب لا بالاختيار بعدة أدلة نقتصر منها فى هذه الخلاصة على ثلاثة :

الأول : لو كان البارى مختاراً فى فعل من الأفعال مثل إيجاد زيد لكان الحال لا يخلو إما أن يكون إيجاده أولى به من الترك أو لا ، فإن كان إيجاده أولى به كان حصوله كمالاً له ، فيكون فى ذاته ناقصاً مكملاً نفسه بذلك الإيجاد ، وإن لم يكن أولى به كان إيجاده عبثاً .

ومحصل الدليل أن الإيجاد إذا كان بطريق الاختيار فإما أن يكون محصلاً كمالاً للبارى لم يكن حاصلاً بدونه ، وإما أن يكون عبثاً ، وكل من النقص والعبث محال على الله تعالى بالإجماع ، فما أدى إلى أحدهما وهو أن الإيجاد بطريق الاختيار محال ، فثبت أنه فاعل بالإيجاب .

ويجاب عن ذلك بأن القاصد إلى تحصيل شىء قد يقصده لكونه أولى به ، لأنه يحصل كمالاً له ، فيكون ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره ، كما إذا قصد الإنسان تحصيل العالم (١) إلى تكميل نفسه ، وقد يقصد الفعل لكونه أولى من عدمه

(١) هكذا فى الأصل (العالم) والصواب إلى تحصيل العلم ، فتحصيل العلم كمال للإنسان لأنه أولى من الجهل وأحسن منه .

بالنسبة إلى الغير ، والعبث إنما يحصل إذا انتفت الأولوية من كل الوجوه .

الدليل الثانى : لو كان البارى مختاراً لانقلب الممتنع ممكناً أو كان وجوده فى الأزل ممكناً ، لكن التالى باطل ، فما أدى إليه ، وهو أنه مختار (١) باطل ، فثبت نقيضه ، وهو أنه فاعل بالإيجاب .

وبطلان التالى واضح ، وأما الملازمة فدليلها أنه إذا كان الأثر ممتنعاً فى الأزل ، وقد صار ممكناً فيما لا يزال ، فقد انقلب الممتنع ممكناً ، وإذا كان ممكناً فى الأزل جاز وقوعه فى الأزل ، فيكون أزلياً وهذا محال ، لأن فعل المختار يجب أن يكون مسبوقاً بعدم ، فلا يكون أزلياً .

والجواب أنا نختار كونه ممكنا فى الأزل ولا يلزم من إمكانه وقوعه ، لجواز أن يكون إمكانه فى الأزل بالنظر إلى ذاته ، ولكن يمتنع وقوعه فى الأزل لأن الله لم يرد إيقاعه فيه ، وقد أراد إيقاعه فيما لا يزال ، وكذلك لا مانع من أن يقال إنه ممتنع فى الأزل لا لذاته ، فكونه ممكناً فيما لا يزال لا يؤدى إلى قلب الممتنع ممكناً ، لأن الامتناع للغير لا للذات .

الدليل الثالث : لو كان الواجب مختاراً وتعلقت قدرته بإيجاد العالم ، فإما أن يكون ذلك التعلق أزلياً ، وإما أن يكون حادثاً ، فإن كان أزلياً لزم كون العالم أزلياً ، لأنه حيث تحقق تعلق القدرة بالإيجاد فقد تمت العلة ، وإذا تمت وجب تحقق العالم معها ، لأنه معلول ، والمعلول لا يتخلف عن علته ، فيكون أزلياً .

وإن كان التعلق حادثا فقد حدث بواسطة القدرة فننقل الكلام إلى تعلق القدرة بإحداثه وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال . وملخص الدليل أن الواجب لو كان مختاراً لزم إما قدم العالم ، وإما التسلسل ، وكلاهما باطل ، فما أدى إلى أحدهما وهو كون الواجب مختاراً باطل .

(١) فى المطبوعة فبطل ما أدى إليه هو أنه مختار ، والصواب إضافة حرف (الواو) قبل كلمة هو أنه مختار ، وهو ما كتبناه .

والجواب أنا نختار كون التعلق أزلياً ولا يلزم قدم العالم ، وذلك بأن تتعلق قدرة الله تعالى فى الأزل بوجود العالم فيما لا يزال ، وهذا ما يعبر عنه عند علماء الكلام بالتعلق الصلوحى القديم ، ولنا أن نختار الشق الثانى ، ولا يلزم التسلسل الممتنع ، لأن التعلقات أمور اعتبارية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار .

أدلة المتكلمين على أن الله تعالى مختار فى أفعاله

استدل المتكلمون على أن الله قادر بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك . وبعبارة أخرى أنه مختار فى فعله بعدة أدلة .

١ — منها قولهم قد سبق فى مبحث إثبات الصانع أن العالم حادث ، وأن له صانعاً قديماً ، وحيث كان الصانع قديماً ، والعالم حادثاً ، وجب أن يكون الصانع مختاراً فى إيجاده ، لأنه إن لم يكن مختاراً بل كان فاعلاً بالإيجاب (١) والفرض أن العالم حادث . فإما أن يوجبه بدون واسطة حادثة تسبقه فى الوجود ، وإما بواسطة ، لا جائز أن يوجبه بدون واسطة ، لأنه يلزم عليه تخلف المعلول ، وهو العالم عن علته ، وهى الواجب ، حيث كان الواجب موجوداً فى الأزل ، ولم يكن العالم موجوداً فيه ، لأن الفرض أنه حادث ، ولا جائز أن يوجبه بواسطة حادثة ، لأن تلك الواسطة الحادثة تحتاج إلى واسطة ، وهذا يلزمه أن كل حادث يكون مسبوقاً بحادث قبله ، فيلزم التسلسل ، وهو محال ، وإذا كان إيجاد العالم بطريق الإيجاب يلزمه تخلف المعلول عن علته ، أو التسلسل ، وكلاهما

(١) لو كان الله فاعلاً بالإيجاب لكان العالم قديماً — والفرض أنه حادث — وذلك لأن الله علة تامة ، وإذا وجدت العلة التامة وجد معلولها معها ، وإلا تخلف المعلول عن العلة ، وهو باطل بداهة .

محال ، فالملزوم محال ، فيثبت نقيضه وهو أن الله فاعل بالاختيار وهو المطلوب .

٢ — ومن الأدلة قولهم لو كان مُوجِدُ العالم موجَباً بالذات لزم من ارتفاع العالم وعدمه ارتفاع الواجب وعدمه ، لكن التالى باطل ، فبطل المقدم ، وهو أن موجد العالم موجب لا مختار .

وبطلان التالى واضح لأن الواجب بالذات لا يقبل الانتفاء أصلا .

أما الملازمة فدليلها أنه لما كان موجد العالم موجباً لا مختاراً فالعالم من لوازم ذاته لا ينفك عنها حيث كان علة له ، ومعلوم أن ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم ، لكن ارتفاع الملزوم باطل ، فانتفى كونه فاعلاً بالإيجاب لهذا المحذور ، وثبت أنه فاعل بالاختيار لأنه لا واسطة .

دليل قدرته سبحانه وتعالى

يستدل على ثبوت القدرة للبارى سبحانه وتعالى بقطع النظر عن عموم تعلقها وعدمه بأدلة :

أولاً إجماع علماء الكلام على أن الله تعالى قادر ، وإن اختلفوا فى بيان المراد من القادر .

ثانياً النصوص الدالة على ثبوت ذلك الوصف لله مثل قوله ﴿ وهو على كل شىء قدير ﴾ .

ثالثاً إن القدرة كمال ويمكن أن تكون للواجب ، وكل ما كان كذلك يجب لله ، فالقدرة واجبة لله .

رابعاً قولهم إن القدرة من لوازم ذات البارى لأنها كمال ، والمصحح للمقدورية

وقبول التأثير من المؤثر هو الإمكان ، لأن معنى كون الشيء ممكناً أنه لا وجود له من ذاته ، وليس فى ذاته ما يمنع قبوله للوجود .

وإذا كان الواجب قادراً والممكن قابلاً ، فللواجب أن يفيض الوجود على الممكن ، وله أن لا يفيض ، حيث لا مانع من جهة القابل ، والاستعداد متحقق من جهة الفاعل .

عموم قدرته سبحانه وتعالى

عموم قدرة البارى وشمولها لجميع الممكنات فى لسان علماء الكلام يطلق على معان ثلاثة :

الأول صلاحيتها للتعلق بكل ممكن سواء تعلقت به بالفعل فوجد ، أو لم تتعلق به ، بأن لم يوجد أصلاً ، أو وجد بقدرة مخلوق .

الثانى كون جميع الموجودات فى الخارج من الممكنات مستندة إلى الله تعالى ، إما بالذات وإما بالواسطة .

الثالث كون جميع الممكنات الموجودة واقعة بقدرته تعالى ابتداء بحيث لا مؤثر سواه فى ممكن أصلاً .

أما المعنى **الأول** فقد خالف فيه طوائف : **الأولى** ليست إسلامية وهى المجوس ، قالوا إن الله لا يقدر على خلق الشر ، ولا الأجسام المؤذية ، والقادر على هذه الأشياء إله آخر ، وهو إله الشر ، وحجتهم فى ذلك أن إله الخير خيّر ، (١)

(١) الأولى أن يقول : إن موجد الخير خيّر ، وموجد الشر شرير ، لأن الكلام أن فى الوجود خيرا وشرا ، وهم يرون أن الشيء الواحد لا يكون مصدرا للخير وللشر معا . فقالوا : إن للخير إلها يوجده وللشر إلها يوجده . راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٧ الطبعة السابقة .

وإله الشر شرير ، والواحد لا يكون خيرا وشريرا معا وقد تقدم فى ذيل مبحث الوحدانية بيان شبهة هذا الفريق بتوسع مع ردها ، فارجع إليه إن شئت .

أما الطوائف الإسلامية فكلهم من المعتزلة وعددهم أربع :

الأولى قالت إن الله تعالى لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح ، لأنه لو قدر عليها لجاز صدورها عنه ، لكن جواز صدورها عنه باطل ، فبطل كونه قادراً عليها . والملازمة واضحة لأن الشرور مادامت من متناول قدرته فصدورها ممكن فى ذاته ، وأما بطلان التالى فدليله أنها لو صدرت عنه فإما أن يكون عالماً بما فيها من المضار ، وإما أن يكون غير عالم بذلك ، فإن كان عالماً بما فيها من المضار كان إصدارها والحال كذلك من قبيل السفه ، وإن لم يكن عالما بها كان جاهلاً ، وكل من السفه والجهل محال ، فبطل ما أدى إليه ، وهو أن الشرور والقبائح من ضمن ما تتعلق به قدرته ، فثبت أن قدرته لا تصح (١) للتعلق بما ذكر .

والجواب أنا نختار صدورها عن البارى مع علمه بما اشتملت عليه من المضار وما تؤدى إليه من المفاسد ، ونمنع اتصاف الله تعالى بالسفه ، لأن مدار السفه على إثبات قبح هذه الأشياء بالنسبة إليه سبحانه وتعالى ، وهذا ممنوع ، لأن القبح أو الضرر أو المفسدة بالنسبة إلى مرتكبها ، لأنه الفاعل لها ، والبارى خالق فقط فهو متصرف فى ملكه ، أما الفاعل فهو مكلف بالابتعاد عنها فكان فعلها قبيحاً بالنسبة إليه ، ومجلبة لضرر يلحقه فقط أو يلحقه ويلحق غيره .

الثانية قالت إن الله تعالى لا يقدر على ما علم أنه لا يقع ، لأنه لما تعلق علمه بعدم وقوعه كان وقوعه مستحيلاً والمستحيل لا تتعلق به القدرة ، **والجواب** أن

(١) هكذا فى المطبوعة لا تصح ، وأرى أن الصواب لا تصلح .

المعروف عدم تعلق القدرة صلاحية [1] وفعلاً بالمستحيل لذاته ، أما المستحيل لغيره فلا مانع من تعلق القدرة به صلاحية وفعلاً بالنسبة إلى ذاته .

الطائفة الثالثة قالت لا تتعلق قدرة الله تعالى ولا تصلح للتعلق بمثل مقدور العبد فلو فرض أن الله تعالى حرك جوهراً إلى حيز وحركه العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان ، وحجتهم فى ذلك أن فعل العبد لا يخلو عن أن يكون طاعة أو معصية ، أو عبثاً ، وفعل الله تعالى لا يتصف بذلك ، فلا تماثل .

ويجاب عن ذلك بأن الفعل إما حركة أو سكون ، ولا مانع من التماثل فى ذلك الأثر أما كونه طاعة أو معصية ، أو عبثاً ، فهى اعتبارات يتصف بها فعل العبد من حيث كونه ممتثلاً للأمر ، أو مخالفاً ، أو ليس فى عمله فائدة .

الطائفة الرابعة قالت لا تصلح قدرة البارى للتعلق بما تعلقت به قدرة العبد لأن القابل للإيجاد شأنه إذا توافرت دواعى وجوده وجد ، وإذا توافرت الصوارف عن الوجود بقى على العدم ، فلو فرض أن مقدور العبد كان مقدوراً لله تعالى ، وأراد الله تعالى إيجاده وكره العبد وجوده لزم وجوده لتحقق داعى الوجود ، ولزم عدم وجوده لتحقق الصارف ، وهذا يؤدى إلى الجمع بين النقيضين ، وهو محال .

ويجاب عن ذلك بأن المكروه لا يقع عند وجود الصارف إذا لم يتعلق بوجوده قدرة أخرى تستقل بالإيجاد ، وهى أقوى من القدرة الأخرى ضرورة .

المعنى الثانى لشمول القدرة

شمول القدرة بالمعنى الثانى وهو كون جميع الموجودات الممكنات مستندة إلى

(1) بمعنى أن عدم ... القدرة من حيث الصلاحية ، ومن حيث الفعل والتأثير إنما ذلك بالنسبة للمستحيل لذاته كشريك البارى والجمع بين النقيضين ، أما المستحيل لغيره فلا مانع من تعلق القدرة به صلاحية وفعلاً .

الله تعالى إما بالذات وإما بالواسطة لم ينازع فيه أحد من القائلين بوحدة الواجب سبحانه وتعالى . والخلاف بينهم قاصر على كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها .

فالأشاعرة ومن وافقهم من المتكلمين يقولون إن الممكنات مستندة إلى الله تعالى بطريق الاختيار لا بطريق الإيجاب ، **والحكماء يقولون** إنها مستندة إليه تعالى بطريق الإيجاب .

وكذلك الوسائط قالت فيها الأشاعرة ومن كان على طريقتهم أنها لا تأثير لها ، وغاية الأمر أنها تتحقق ليترتب عليها غيرها ، وليس لها تأثير .

وقالت المعتزلة لها تأثير فى أفعال العباد الاختيارية ، فإن العبد يخلق أفعال [1] نفسه الاختيارية ، **ونقل عن الحكماء** أن العقل العاشر هو الذى يفيض الصور على المحدثات ، وهذا خلاف التحقيق [2] ، والتحقيق أنهم يقولون إن الوسائط شروط ليست مؤثرة .

المعنى الثالث لشمول القدرة

شمول القدرة بالمعنى الثالث وهو كون جميع الممكنات الموجودة واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى ولا تأثير لأحد سواه فيها ، مختلف فيه بين الأشاعرة وفرق أخرى .

فقالت الأشاعرة لا تأثير لغير البارى أصلا .

(1) هذا رأى المعتزلة فهم يقولون : إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية من الصلاة والصوم والزكاة حتى يستحق الثواب عليها ويفعل الغيبة والنميمة حتى يستحق العقاب عليها .

(2) سبق أن علقنا على هذا الرأى فى الجزء الأول من هذا الكتاب جـ ١ ص ١٥٥ وبينا أنه رأى غير واضح ، وأن الموجود فى كتب الفلاسفة يناقضه . بدليل ما ذكره المؤلف نفسه فى الصفحة التالية عند ما قال : ونسب إلى الحكماء أنه لا تأثير للبارى إلا فى العقل الأول .

وقالت المعتزلة إن أفعال الإنسان الاختيارية واقعة بتأثير قدرته :

وقال المنجمون إن كل ما يقع فى عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستند إلى الأفلاك والكواكب حسب حركاتها وأحوالها .

ونسب إلى الحكماء أنهم قالوا لا تأثير للبارى إلا فى العقل الأول ، أما ما عداه فهو من تأثير بعض الممكنات فى بعضها .

أما مذهب المعتزلة فسيأتى بيانه على الوجه الكامل الواف مع ما يتعلق به فى مبحث خلق الأفعال . **وأما مذهب المنجمين فشبهتهم** أنهم لما رأوا أن حوادث العالم السفلى مرتبطة بحركات الأفلاك والكواكب وانتقالاتها اعتقدوا أن التأثير للكواكب والأفلاك ، ويكفيك فى الرد عليهم أن تقول سلمت لكم أن التغيرات من نهار إلى ليل وبالعكس ، ومن فصل إلى فصل ، وهكذا مرتبط بانتقالات الأفلاك ، ولكن لا يلزم من هذا الارتباط أن الأفلاك بواسطة أوضاعها وانتقالاتها تكون علة ، فإن الارتباط كما يكون بين معلول وعلة يكون بين مسبب وسبب يكون بين انعدام مشروط وانعدام شرط ، فتلك الشبهة ساقطة .

وأما ما نسب إلى الحكماء فقد علمت أن التحقيق من مذهبهم أن الوسائط شروط ومعدات وليس لها تأثير ، وعلى فرض أن مذهبهم هو ذلك المشهور فقد تقدم لك فى مبحث العلل ما فيه الكفاية فى الرد على ذلك المذهب .

أما ما ذهب إليه الأشعرى فحيث إن الكلام سيأتى فى مبحث أفعال العباد إن شاء الله تعالى شاملاً لجميع المذاهب وأدلتها ، وبيان الراجح والمقبول منها ، حسب ما يقضى به الدليل العقلى ، فيحسن تأخير الكلام على الأدلة التى استندوا إليها فى هذا المبحث إلى ذلك المبحث الآتى

دليل عموم القدرة

قد علمت أن عموم القدرة بالمعنى الثانى لم يخالف فيه أحد من القائلين

بالوحدانية وأن عمومها بالمعنى الثالث سيأتى بيان الأقوال فيه وأدلتها فى مبحث أفعال العباد ، وحينئذ فالمطلوب إقامة الدليل عليه الآن هو بالمعنى الأول وهو صلاحيتها للتعلق بكل ممكن .

وقد ذكروا لعمومها بهذا المعنى عدة أدلة :

(١) أجمعت الفرق كلها لا فرق بين الإسلامية وغيرها على أن الله تعالى قادر على بعض الممكنات ، ولا شك أنه يلزم من قدرته على البعض قدرته على الكل ، لأن علة القبول فى الممكن هى الإمكان وهى متحدة فى الجميع ، والقدرة لازمة لذات الواجب لا تنفك عنه ، فحيث كانت القدرة متحققة فى الفاعل ، وعلة القبول متحققة فى القابل ومتحدة فى جميع أفراده وجب أن تكون القدرة صالحة للتعلق بأى فرد من أفراد القابل .

(٢) الإمكان مشترك بين جميع الممكنات ، ولابد للممكن أن ينتهى إلى الواجب بالإجماع وقد ثبت بالدليل الصحيح أن الواجب مختار ، والمختار قادر ضرورة فكل ممكن ينتهى إلى القادر .

(٣) عجز الواجب عن إعطاء الوجود إلى القابل إما أن يكون مقتضى ذاته وإما أن يكون لمانع خارج عن ذات الواجب ، لا جائز أن يكون لذاته ، وإلا لما أفيض الوجود على ممكن أصلاً ، ولا جائز أن يكون لمانع خارجى ، لأنه لو كان لمانع خارجى لكان لذلك المانع سلطان على ذلك المفيض ، حتى منعه ، ولو كان له سلطان عليه لكان مقهوراً تحت سلطان ذلك المانع ، وكونه مقهوراً محال ، فبطل كونه عاجزاً عن إعطاء الوجود إلى أى ممكن ، فثبت أن قدرته صالحة لإيجاد أى ممكن .

ومما يستأنس به فى هذا المطلب قوله تعالى : **﴿ وهو على كل شىء قدير ﴾** وأمثاله ، مما دل بحسب المتبادر منه على عموم قدرته سبحانه وتعالى .

وقد يقال إن الشيء في الآية يحتمل أن يراد به الموجود كما هو اصطلاح الأشاعرة ، ويحتمل أن يراد به ما كان عند المخاطبين شيئاً ، وهو ما كان يراه عامة العرب في ذلك الوقت ، ويحتمل أن يراد به ما يفهم عند قول القائل أنا القادر على كل شيء ، وهو ما عدا ذات وصفات المتكلم ، فإن أريد الأول كان شاملاً لذات الباري وصفاته ، وقد خرجا بالدليل العقلي الذي أثبت أن ذات الباري وصفاته ليسا من متناولات القدرة ، والتخصيص بالدليل العقلي لا يخرج العام عن كون دلالته قطعية ، فتصلح الآية للاستدلال . وإن أريد المعنى الثاني تكون ذات الباري وصفاته خارجة لم يتناولها لفظ شيء وكذلك كثير من الممكنات التي لم ترها عامة العرب في ذلك الوقت الذي نزلت فيه الآية وحينئذ لا تصلح الآية للاستدلال ، ولا للاستئناس . وإن أريد المعنى الثالث وهو ما عدا ذات المتكلم وصفاته كما يقتضيه مقام التمدح كانت الآية دالة على عموم القدرة بدون استثناء شيء منها ، وحينئذ قد يقال إن الآية حيث احتملت عدة معان بالنسبة للفظ شيء ، بعضها يخرجها عن الصلاحية للاستدلال ، والبعض الآخر لا يخرجها عن الصلاحية فقد تطرقها الاحتمال ، والدليل متى تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال . ويمكن أن يقال إن هذه الآية مسوقة للامتنان على المخلوقات أو التمدح أو للتهديد ، وهذا يرجح أن المراد هو الاحتمال الثالث فلم تكن الاحتمالات في مرتبة واحدة ، فتصلح باعتبار المعنى الأول والثالث أو للإستئناس والله أعلم .

مبحث العلم

يتعلق بالعلم مباحث ثلاثة :

الأول في مفهومه .

الثاني في دليل ثبوته للباري .

الثالث في إحاطته بجميع الأشياء .

أما مفهومه فالمشهور بين القوم أنه صفة أزلية لها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة به على ما هو عليه ، دون سبق خفاء ، وهذا بناء على ما نسب للأشعري ، من أن العلم صفة وجودية . أما إذا جرينا على أنه من الأمور الاعتبارية كما هو التحقيق ، فيعرف بأنه انكشاف جميع الموجودات والمعدومات على ما هي عليه انكشافاً لا يحتمل النقيض، وكلا التعريفين من حيث فهم معناه لا يحتاج إلى شرح وإيضاح ، والخارج بالقيود واضح .

أدلة ثبوت العلم للباري

اتفقت جميع الفرق الإسلامية على أن الله تعالى عالم ، وقد أقيمت عدة أدلة لإثبات هذا المدعى ، منها :

قوله تعالى ﴿ **هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة** ﴾ (١) والغيب ما لا يصل إليه علم الممكن ، والشهادة ما يصل إليه علم الممكن .

ومنها قولهم من الضروريات العقلية التي فطر عليها كل عاقل الانتقال من الأفعال المتقنة عند رؤيتها إلى علم فاعلها ، فالأفعال المتقنة ملزومة ، وعلم فاعلها لازم ، فدلالتها على علم فاعلها مما تقتضي به الضرورة . وبناء على هذه المقدمة الضرورية يركب الدليل هكذا :

الباري فعله متقن محكم ، وكل من كان كذلك فهو عالم ، النتيجة الباري عالم . وكبرى الدليل ضرورية ينبه عليها إنك إذا رأيت صنعاً دقيقاً محكماً في أي

---

(١) سورة الحشر الآية ٢٢

وقوله تعالى في سورة السجدة : ﴿ ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم ﴾ آية رقم ٦ .

كائن من الكائنات ، التى تشاهدها ، كبناء أو نسيج ثوب ، جزمت بأن صانع هذا عالم ، وأما الصغرى فتحتاج إلى إيضاح وبيان :

ولنذكر لذلك أمثلة وبها يتضح لك أن أفعال البارى فى غاية الإحكام والإتقان ، وأنها وضعت على نظام لا يحلوه نظام ، مثال ذلك الأفلاك والكواكب فى العالم العلوى ، قد رتبت ترتيباً خاصاً ، وجعل لها نظام فى سيرها ودورانها ، ترتب عليه اختلاف الليل والنهار ، واختلاف الفصول ، وانتفاع العالم السفلى بسبب ذلك الوضع والترتيب ، بحيث لو اختل ذلك الترتيب لفسد ذلك النظام ، الذى نشاهده ولو اطلعت على ما قاله علماء الهيئة فى هذا الباب ، لزدت يقيناً بأن هذا الوضع فى غاية الإحكام والإتقان .

ومن أمثلته أيضا : الحيوان والنبات والبحار ، فإنك ترى بعض أنواع الحيوان قد تركب من أعضاء تخالف أعضاء البعض الآخر فى الشكل والمقدار وكانت على وضع خاص بحيث لو اختل ذلك الوضع لفاتت الفائدة المترتبة على خلقه من حمل الأثقال ، أو الركوب ، أو أى عمل آخر ، كذلك ترى فى النبات أنواعاً مختلفة ، ولكل نوع فائدة مترتبة على وجوده بشكل مخصوص فى وقت مخصوص ، بحيث لو تخلف وضع من أوضاعه لاختل النظام المترتب عليه ، كذلك البحار ترى ماءها ملحاً لأنه لو كان عذباً لأنتن ماؤه ، وترتب عليه فساد كبير ، كذلك إذا فكرت فى نفسك وتركيب جسمك ولوازمه ، وكيفية ارتباط الروح بالبدن ، وكيفية صدور الأفعال النفسية والبدنية عن الروح بواسطة ذلك الارتباط ، جزمت قطعاً بأنه فعل متقن مشتمل على دقائق وحكم ، تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه بتلك الدقائق والمنافع ، والمصالح المترتبة على ذلك الفعل .

قال تعالى ﴿ **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** ﴾ [1] أى حتى تكون نتيجة وقوفهم على تلك العلامات ، وفهمها أن

(١) الآية رقم ٥٣ من سورة فصلت .

الإله الواحد المتصف بصفات الكمال هو الحق الثابت الذى ينتهى إليه كل كال .

وقد نقض [1] هذا الدليل نقضاً تفصيلياً حاصله أن إتقان الأفعال الذى اشتملت عليه المقدمة الصغرى إما أن يكون المراد منه كون الأفعال فى غاية الانتظام والإحكام من كل وجه ، بمعنى أنها مرتبة ترتيباً لا خلل فيه ، وملائمة للمصالح والمنافع المطلوبة منها ، بحيث لا يتصور ما هو أكمل منها . وإما أن يكون المراد أنها متقنة فى الجملة ، فإن أريد الأول منعنا الصغرى فإن العالم السفلى ممتلىء بالشرور والمفاسد ، التى لو وقعت منه لكان أولى وأكمل بهذا [2] العالم من كونها فيه ، وإن أريد الثانى منعنا الكبرى القائلة ، وكل من كان فعله متقناً فهو عالم ، فإن بعض الحيوانات كالنحل والعنكبوت يصنع بيوتاً متقنة على شكل هندسى بل ربما يعجز عنه بعض المهندسين مع كونها ليست عالمة .

ويجاب باختيار الشق الأول وهو أن أفعال البارى متقنة إتقاناً تاماً من جميع الوجوه ، وما ذكر من أن العالم السفلى ممتلىء بالشرور والمفاسد فهو بحسب الظاهر ، أما عند التأمل الصحيح البعيد عن الهوى فإنك لا تجد موجوداً من الموجودات ولا فعلاً من الأفعال إلا وفيه خير ، وجميع الممكنات الموجودة مترتبة ترتيباً عجيباً بحيث لو اختل شىء منه لفسد العالم بأسره ، وقد يكون الشىء شراً إذا نظرت إلى ذاته ، كمالاً فى جملة العالم ، ألا ترى أن من بنى بيتاً لم يكن له بد من أن يبنى مرحاضاً ، فهذا المرحاض قبيح فى ذاته ، كمال بالنسبة للبيت بحيث لو خلا البيت منه لكان ناقصاً شيئاً من وجوه كماله . كذلك إذا رأيت أنفاً بارزاً

(١) أى اعترض عليه بدليل تفصيلى ينتج خلاف ما انتجه الدليل الأول ، وهو المسمى بالنقض التفصيلى . وهو أن تأتى بدليل ينتج خلاف المطلوب .

(٢) يبدو أن العبارة فيها نقص ، والصواب إن العالم السفلى ممتلىء بالشرور والمفاسد التى لو وقعت منه لكان أولى وأكمل بهذا العالم عدم وجودها فيه .

فى وجه مغطى فإنك تستقبح تلك القطعة البارزة ، ولكن لو كشف الوجه ورأيتها فى وضعها مع بقية أجزاء الوجه لرأيتها فى غاية الحسن ، وأنها أوجبت حسناً للوجه بحيث لو خلا عنها لكان مستقبحاً وهكذا .

وهذا الجواب على طريق التنزل (١) مع السائل ، وإلا قلنا أن نقول له كلامنا فى إتقان الصنعة من حيث إنها صنعة ، أى من حيث إنها كال فى الوجود لا من حيث كونها خيراً أو شراً . وإذا نظرنا إلى هذه الجهة فلا يمكن لقائل أن يقول إن من الصنائع ما ليس كالاً فى الوجود ، وبهذا الجواب سلمت المقدمة الصغرى .

ويجاب أيضا باختيار الشق الثانى ، ولا يضرنا كون النحل والعنكبوت أو غيرهما من الحيوانات عنده علم بكيفية صنع بيت له ، أو علم بطريقة تحصيل قوته وادخاره ، غاية الأمر أن علمه بهذا لم يكن بطريق التفكير بل بطريق الإلهام من الله وليس فى كل شيء بل فى ذلك الباب الخاص ، فيكون شاهداً لنا على أن الصانع لشيء عالم به والله صانع العالم كله فهو عالم بما فيه .

ومن الأدلة على علمه تعالى قولهم : قد ثبت فى مبحث القدرة أنه قادر مختار والمختار يفعل ما قصد فعله ويترك ما قصد تركه ، ومن لوازم القصد العلم لأن الشيء لا يقصد إلا إذا (٢) كان معلوماً .

ومن الأدلة قولهم : العلم كال ويمكن أن يثبت للواجب ، وكل ما كان كذلك وجب أن يثبت للبارى ، فالعلم واجب للبارى ، وقضايا الدليل واضحة ومسلمة .

ومن الأدلة أيضاً : العلم كال فى الموجودات الممكنة ، ومن الممكنات من هو

---

(١) يقصد بقوله (التنزل) التسليم بأن فى العالم بعض المفاسد والشرور ولكن هذه المفاسد لابد منها للمصلحة العامة ، فوجود بعض الشرور لا ينافى الكمال العام فى العالم .

(٢) كلمة (إذا) ليست موجودة فى المطبوعة فأضفناها ليستقيم الكلام

عالم ، فلو لم يكن الواجب عالماً لكان فى الموجودات الممكنة من هو أكمل من الموجود الواجب وهو محال .

ومنها أيضاً الواجب هو واهب العلم فى عالم الإنسان (١) وليس من المعقول أن المعطى للشيء يكون فاقدا له .

إحاطة علمه بجميع الأشياء

بعد أن اتفقت الفرق الإسلامية على أن الله تعالى عالم اختلفوا فى إحاطة علمه بالأشياء ، فذهب المحققون إلى أن علمه تعالى محيط بجميع الأشياء : واجبها ومستحيلها ، وجائزها ، موجوداً أو معدوماً ، وذهب غير المحققين إلى أنه عالم بالبعض ، وهؤلاء فريقان : الفريق الأول المعتزلة والفريق الثانى الفلاسفة .

أما المعتزلة فمنهم من قال إن الله لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها فيعلم الماهيات فقط ، ومنهم من قال إن الله لا يعلم إلا ما يتناهى ، أما ما لا يتناهى فلا يعلمه . ومنهم من قال إنه لا يعلم علمه .

وأما الفلاسفة فمنهم من قال لا يعلم ذاته ويعلم غيرها ، ومنهم من قال يعلم ذاته ، ولا يعلم غيرها ، ومنهم من قال لا يعلم الجزئيات المادية .

أما أصل العلم فجميع هذه الفرق تثبته لله تعالى ولم يخالف فيه أحد إلا طائفة من قدماء الفلاسفة ولا كلام لنا معهم ، لأن رأيهم تدفعه البديهة . أما تلك الفرق المخالفة فى إحاطة علمه فسأذكر لك شبه كل فريق مع ردها ملاحظاً الاختصار بقدر الإمكان :

---

(١) فى المطبوعة الواجب هو واهب العلم فى عالم الإمكان ، وهو خطأ مطبعى ، والصواب ما كتبناه .

شبهة القائل أنه لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها أنه لو علم فى الأزل الجزئيات لزم أن لا تتعلق قدرته بجزئى أصلا لأن القدرة إنما تتعلق بالممكن، والجزئى إذا علم أزلا وقوعه أو عدم وقوعه كان واجب الوقوع، أو ممتنع الوقوع، لأن علم الله تعالى لا يتخلف، وإذا كان واجباً أو ممتنعاً فالقدرة لا تتعلق به، فيلزم ألا يقدر الله على جزئى أصلا، بل ولا يقدر العبد على فعل. وهذا يلزمه انتفاء الفائدة فى بعث الأنبياء، وانتفاء فائدة الأوامر والنواهى، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، **ويجاب عن ذلك بأن قدرة الله** تعالى تتعلق بالممكن لذاته، وإن وجب أو امتنع لغيره، والممنوع تعلقها بالواجب والممتنع لذاته، والجزئيات التى علم الله وقوعها، أو عدم وقوعها ممكنة لذاتها، وإن وجبت أو امتنعت لتعلق علم الله بالوقوع، أو بعدمه فإن ذلك التعلق لا يمنع من تعلق القدرة بها.

شبهة القائل إنه لا يعلم مالا نهاية له، أن العلم يتعدد بتعدد المعلوم، فلو علم مالا يتناهى لثبت له علوم غير متناهية، وهو محال، لأن التعدد فى الصفات مستحيل عقلاً، ويجاب عن ذلك بأن العلم صفة واحدة لها تعلقات متعددة، فالتعدد فيها لا فى العلم وهى اعتبارات عقلية فلا كثرة فى الخارج.

شبهة من قال إنه لا يعلم علمه أنه لو علم علمه لزم اتصافه بعلوم لا تتناهى لأن العلم الذى به الإدراك غير العلم المدرك، وكلاهما وصف له تعالى، ويحتاج إلى علم آخر، ليعلم به ذلك العلم الذى أدرك به علمه، وهكذا يقال فى كل علم، فيلزم أن يكون له علوم لا تتناهى، وهذا محال، **ويجاب عن ذلك بأن علمه** واحد والذى تعدد ولم يتناهى، هى التعلقات وهى أمور اعتبارية فلا كثرة فى الخارج.

شبهة من قال إنه لا يعلم ذاته أن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين فتقتضى عالماً ومعلوماً، وليس معنا إلا الواحد من كل الوجوه، وهو الذات، فليس معنا طرفان، ولما كان العلم لابد فى تحققه من طرفين، والعلم بالذات لا يأتى فيه تحقق طرفين لأنه ليس معنا سواها، فالعلم بها لا يتحقق (يلاحظ أن صاحب هذا القول من الحكماء القائلين إن الصفات غير الذات)

والجواب نمنع قول صاحب الشبهة إن العلم نسبة بل هو صفة ذات نسبة إلى الذات فالطرفان متغايران، ولو سلم أن العلم نسبة فالتغاير الاعتبارى كاف، وهذا متحقق فى الذات باعتبار كونها معلومة وباعتبار كونها عالمة.

شبهة من قال إنه لا يعلم غير الذات أن العلم بأحد المعلومين غير العلم بالآخر فإنه يمكن تعقل أحدهما بدون تعقل الآخر، فلو كان عالماً بالمعلومات غير الذات حصل فى ذاته كثرة لا نهاية لها، والجواب أن التعدد إنما يكون فى التعلقات والتعدد فيها لا يوجب الكثرة فى الذات، لأنها أمور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج.

شبهة من قال إنه لا يعلم الجزئيات المادية هى لزوم التغير فى القديم وهو محال، بيان ذلك أنه لو علم أن زيداً سيدخل الدار غداً ثم دخل زيد الدار فى الغد، فإن بقى العلم على حاله بمعنى أن زيداً يدخل الدار غداً فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع، وإن زال وحصل العلم بأنه دخل لزم تغير العلم الأول من الوجود إلى العدم، والثانى من العدم إلى الوجود (1)، وهذا محال بالنسبة للقديم، فإن الدليل العقلى قضى بأن القديم لا يتغير، والعلم قديم، فلأجل هذه الشبهة قالت هذه الفرقة كما اشتهر عنها أنه لا يعلم الجزئيات.

وشنع بعض علماء الكلام على هذه الفرقة حتى نسب الكفر إليها، وأجابوا عن هذه الشبهة بأن العلم صفة ذات تعلق، والتغير الذى حصل من كون زيد سيدخل الدار غداً إلى كونه دخل، إنما هو فى التعلق، أما العلم فلا تغير فيه أصلاً فإن الله تعالى منزه عن الزمان، فليس له ماض ولا مستقبل، فنسبته إلى جميع الأزمنة واحدة.

---

(1) راجع شرح الطوالع للبيضاوى ص ٣٦٠، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٦٧ وما بعدها.

واعلم أن مسألة علم الله تعالى بالجزئيات مما كثر فيها الكلام بين هذه الفرقة وغيرها من علماء الكلام ، وقد يخيل للناظر أن ذلك الخلاف على ذلك الوجه المشهور ، واقع لما يراه من إقامة الأدلة وردها من الجانبين ، ولكن الذى حققه أهل الإنصاف أن إنكار علم الله تعالى بالجزئيات لم يقل به أحد من الفلاسفة ، بل ليس مذهباً لفرقة من علماء الكلام ، والمنقول عنهم أنه لا يعلم الجزئيات المادية على وجه (١) الجزئية ، وإنما يعلمها بوجه كلي منحصر فى الخارج فيها .

بيان ذلك أنا نعلم الجزئيات المادية من طريق انعكاس صورها الخارجية على الآلات الجسمانية ، والله تعالى منزه عن تلك الآلات ، وعن حلول صور فيها ، لهذا قالوا لا يعلمها علماً كعلم الإنسان لها ، وحينئذ فهم قائلون بأن الله تعالى يعلم جميع الكليات والجزئيات ، غايته أن علمه بها على وجه غير الوجه الذى عليه علمنا ، وهذا هو المذهب الحق فلا معنى لنسبتهم إلى الكفر .

ولسنا مكلفين بأن نعلم كيفية علمه بالأشياء ، والبحث عن ذلك ، وربما أدى إلى الدخول فيما يضر بالاعتقاد ، فالأسلم الاعتقاد بأن الله تعالى عالم بجميع الأشياء كليها وجزئيها على وجه مخالف لما عليه علمنا .

حجة الجمهور على أنه عالم بجميع الأشياء

قال جمهور المتكلمين إن الله تعالى عالم بجميع الأشياء ، واجبها ومستحيلها وجائزها ، موجوداً أو معدوماً ، سواء كان متناهياً أو غير متناه ، كلياً أو جزئياً ، وقولهم إن غير المتناهى لا يعلم إنما هو بالنسبة لنا ، أما بالنسبة لله سبحانه وتعالى فالمتناهى وغيره سواء فى الانكشاف ، فإنه يعلم كمالاته وهى لا تتناهى .

(١) المراجع السابقة ، وشرح الطوالع وشرح المقاصد ونفس الصفحات .

أدلة الجمهور

استدل الجمهور على إحاطة علمه تعالى بجميع الأشياء بالنقل والعقل ، أما النقل فآيات كثيرة ، منها قوله تعالى ﴿ والله بكل شيء عليم ﴾ والمراد من الشيء الأمر واحد الأمور ، ومنها قوله تعالى ﴿ هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمٰن الرحيم ﴾ سورة الحشر (١) ، والغيب ما لا يصل إليه علم الممكن ، والشهادة ما يصل إليه علم الممكن ، واللام فى الغيب والشهادة للاستغراق ، لأنه لا عهد ، والمقام يقتضى الاستغراق . ومنها قوله تعالى ﴿ عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة ﴾ سورة سبأ (٢) ، ومنها قوله ﴿ وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين ﴾ سورة يونس (٣) ، ومنها قوله تعالى ﴿ يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور ﴾ سورة غافر ، ومنها قوله ﴿ وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ﴾ سورة الطلاق (٤) .

وهذه النصوص تشهد بشمول علمه تعالى وإحاطته جميع الأشياء ، وأما العقل فهو أن العلم لازم لذاته تعالى ، لأنه كمال فى حقه ، ونسبته إلى كل المعلومات على السواء ، فتخصيصه بالبعض دون البعض لابد له من مخصص ، فيكون محتاجاً إلى المخصص ، ليحدد دائرة علمه الموجب كمالاً له ، فيكون محتاجاً فى كماله إلى الغير ، وهو المخصص ، فيكون فى ذاته ناقصاً ، وهو محال ، وإذا ثبت

(١) الآية رقم ٢٢ .

(٢) الآية رقم ٣ وتكملتها ﴿ ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين ﴾ .

(٣) الآية رقم ٦١ .

(٤) الآية رقم ١٢ .

أن قصر علمه على بعض الأشياء يؤدى إلى نقص فهو محال ، فثبت عموم علمه [١] تعالى وأحاطته بجميع الأشياء .

إرادته تعالى ودليلها

يتعلق بالإرادة مبحثان : **الأول فى مفهومها والثانى فى دليلها** .

اتفق علماء الكلام قاطبة على كون الله تعالى مريداً ، ولكنهم اختلفوا فى معنى إرادته ، فجعلها بعضهم وجودية ، وجعلها بعضهم عدمية ، ومعنى كونها وجودية أن السلب ليس داخلاً فى مفهومها ، ومعنى كونها عدمية ، أن السلب داخل فى مفهومها ، والقائل بأنها عدمية عرفها بكون الله تعالى غير مكره ، ولا ساه .

أما القائلون بأنها وجودية فقد تفرقت كلمتهم فى تعيين ذلك المعنى الوجودى ، فقال بعضهم إنها عين الذات ، وقال بعضهم إنها غير الذات ، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك فى تعيين ذلك ، **فقال الأشاعرة** : صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من وجود وعدم ، ومقدار وزمان ومكان وجهة ، **وقالت الكرامية صفة حادثة قائمة بذاته تعالى** وقال بعض المعتزلة صفة حادثة قائمة لا بمحل ، **وقال أبو الحسين البصرى** من المعتزلة هى علمه بما فى الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد ، وقال الكعبى من المعتزلة إرادته بالنسبة لأفعاله تعالى علمه بما فيها من المصلحة ، وبالنسبة لأفعال العباد أمره بها .

وقال الفلاسفة هى علمه تعالى المحيط بجميع الأشياء وبما يجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن النظام ، وهذه المفهومات التى ذكرت للإرادة من حيث إدراكها وتعقلها لا تحتاج إلى شرح ، إنما المحتاج إليه بيان مرتبة كل قول من

---

(١) راجع ص ٣٦٨ من كتاب شرح الطوالع للبيضاوى الطبعة السابقة ١٣٠٥ هـ وراجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٦٦ وما بعدها الطبعة السابقة .

هذه الأقوال المسرودة . لهذا نقول : إن تعريف إرادة الله تعالى بكونه غير مكره ولا ساه ، يخالف النصوص الدالة على أن إرادة الله تعالى تتعلق بشىء دون شىء ، وفى وقت دون وقت ، وكذلك يخالف النصوص الدالة على أنه أمر العباد بما لم يشأ منهم ، (والمشيئة والإرادة بمعنى واحد) قال تعالى ﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** ﴾ .

وقال تعالى ﴿ **إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون** ﴾ ، وقال تعالى ﴿ **ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً** ﴾[٢] .

وأما القائل بأن الإرادة عين الذات فقوله باطل بداهة ، فإن الصفة مادامت صفة لا تكون عين الموصوف .

وأما القائل بأنها غير الذات وهى حادثة قائمة بذاته تعالى ، فإن كان مراده **بذلك خصوص الإرادة** فهذا باطل بداهة ، لأن الدليل العقلى قام على أن ذات الله **تعالى ليست محلاً** للحوادث ، وإن كان مراده بذلك تعلق الإرادة فهذا نسلمه ، **لأن للإرادة تعلقاً** تنجيزياً حادثاً ، ويكون معنى قيامه بالذات أنه محمول على الذات حمل الصفة على الموصوف .

وأما القائل بأنها حادثة قائمة لا بمحل ، فإن أراد ظاهره فهو بديهى البطلان ، **لأن الصفات** لا تقوم بنفسها ، أما إذا أراد أنها أمر اعتبارى ليس زائداً خارجاً وإن **كان** زائداً عقلاً فهو مسلم ، وحينئذ يكون معنى قيامها بنفسها ثبوتها فى نفسها ، لكونها من الاعتبارات الصادقة ، ويكون المراد من الإرادة أيضاً التعلق التنجيزى الحادث حتى يصح القول بأنها حادثة ، وأما قول الكعبى إن إرادة الله تعالى لفعل غيره هى أمره به ، فهو باطل ، لأن النصوص القرآنية دالة على أن الأمر غير الإرادة ، والأقوال الباقية بعد ذلك ترجع إلى أن الإرادة صفة قديمة غير

---

(٢) سورة يونس الآية ٩٩ .

العلم ، أو هى العلم ، والأشعرى يقول إنها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه وهى مغايرة للعلم والقدرة .

ومحققو الأشاعرة قالوا هى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، وكلاهما يوافق الآخر فى أنها غير العلم وغير القدرة .

وأما غير الأشاعرة وهم الفلاسفة وبعض المعتزلة فقالوا إن الإرادة هى العلم على الوجه الذى سبق فى بيان مفهومها فقد وافقوا الأشاعرة فى أنها غير القدرة .

ويتلخص من هذا البيان إجماع الكل على أن الله مريد ، وأن إرادته غير قدرته ، وقد أجمعوا أيضاً على أنه لابد من مخصص يخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، وذلك المخصص هو الإرادة ، وانحصر الخلاف بعد ذلك فى أن الإرادة هى العلم أو أمر آخر غير العلم ، **بالأول قال فريق وبالثانى قال فريق** .

وقبل بيان سند كل قول من هذين القولين أبين لك وجه كون القدرة والكلام والحياة والسمع والبصر لا تصلح صفة منها لأن تكون مخصصة .

أما القدرة فلأنها صفة يتمكن بها من الفعل والترك ، أو هى التمكن من الفعل والترك ، فنسبة الفعل والترك إلى القدرة على السواء ، إذ كما يمكن أن يحصل بالقدرة الفعل يمكن أن يحصل بها الترك كذلك ، كما يمكن أن يحصل الفعل بها فى وقت كذا ، يمكن أن يحصل بها فى وقت آخر ، فلابد من صفة أخرى ترجح أحد الضدين ، أو أحد الوقتين على الآخر سوى القدرة ، حيث كانت نسبة الأضداد والأوقات إليها على السواء . وأما الكلام فلأنه صفة لا تعلق لها بالإيجاد أصلاً ، فلا يصلح أن يكون مخصصاً ، وأما الحياة فهى ليست من الصفات التى لها تعلق بشىء أصلاً ، وأما السمع والبصر فلا يصلحان للتخصيص أيضاً ، لأنهما وإن كانا قديمين لكنهما يتعلقان بالمسموع والمبصر الممكنين ، بعد وجودهما ، فتعلقهما بعد وجود المسموع والمبصر ، والمخصص يكون تعلقه سابقاً على الوجود .

أما سند الفريق القائل إن المخصص هو الإرادة المغايرة للعلم ، وأن العلم ليس مخصصاً ، فهو أن علمه تعالى منه ما يشبه علمنا التصورى ، وهو علمه تعالى بالأشياء صوراً مجردة بدون ترتيب بين أفرادها ، إن كانت مما يجرى فيه الترتيب كالجزئيات الممكنة ، ومنه ما يشبه علمنا التصديقى وهو علمه بالأشياء واقعة فى زمان معين بصورة خاصة بها لا يشاركها غيرها فيها ، وكل من هذين النوعين لا يصلح مخصصاً **أما الأول فلأن** نسبة كل معلوم بالعلم التصورى الذى هو مجرد الانكشاف إلى الأوقات على السواء ، فالانكشاف حاصل لجميع الأشياء فى جميع الأوقات ، فكما يصح أن تكون ذات هذا المفهوم واقعة فى هذا الوقت ، يصح أن تكون واقعة فى الوقت الآخر ، فالانكشاف على هذا الوجه لا يقتضى التخصص بوصف ، ولا بوقت ، **وأما الثانى فلأنه يرجع إلى العلم** بالوقوع على حالة خاصة ، وفى زمن معين ، ومعلوم أن العلم بالوقوع تابع للوقوع ، فلو كان العلم بالوقوع مخصصاً للزم الدور ، وهو محال .

بيان ذلك أنه إذا كان العلم بالوقوع تابعاً للوقوع ، فالوقوع يتحقق أولاً ، ثم يحصل بعده العلم به فيكون العلم به متأخراً عنه .

وإذا كان العلم بالوقوع وهو الذى يشبه علمنا التصديقى مخصصاً وجب أن يكون متقدماً على الوقوع ، لأن المخصص للشىء متقدم عليه فيكون العلم بالوقوع متقدماً حيث كان حصوله موقوفاً على الوقوع ، وهذا يؤدى إلى توقف الشىء على نفسه ، وهو دور ، وإذا كان كون العلم بالوقوع مخصصاً مؤدياً إلى الدور وهو محال ، فكونه مخصصاً محال . وإذا بطل كون العلم بنوعيه مخصصاً وقد أجمعوا على أنه لابد من مخصص والخلاف لم يتعد كون المخصص هو العلم أو الإرادة فليكن ذلك المخصص هو الإرادة .

وقد يقال لا نسلم أن العلم بالوقوع تابع للوقوع على الإطلاق بل محله العلم الانفعالى ، الذى يعرض للذات ويحصل الاتصاف به بعد أن لم تكن الذات متصفة به ، أما العلم الفعلى الملازم للذات أزلاً وأبداً ، فليس تابعاً للوقوع ، وهذا

النوع قاصر على علم الله تعالى . وقول العلماء علم الله بالوقوع تابع للوقوع معناه أنه يعلم الشيء على حالته التى يقع عليها فى الخارج ، وليس معناه أنه يتأخر فى الوقوع .

وأما الفريق القائل إن المخصص هو العلم فقد استند إلى ما حاصله أن علماء الكلام ومنهم محققوا الفلاسفة أجمعوا على أن الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات أزلاً وأبداً ، وعلى أن علمه بالأشياء فعلى ، لا انفعالى ، فهو قائم به قبل وجود الكائنات ، وكل ما يوجد من الكائنات على وفقه ، فهو عالم بالجزئيات قبل الإيجاد ، وبعد الإيجاد ، وإذا كان العلم بالجزئيات حاصلاً أزلاً وأبداً ، وأنه فعلى لا انفعالى ، فلابد فى حصوله من تحقق كل ما يلزم تمييزه عما عداه ، بحيث إذا علم بكل مميزاته ووجد فى الخارج كان ذلك المعلوم منحصراً فى ذلك الفرد الموجود فى الخارج ، ولا شك أن الجزئى إنما يتميز عن غيره تميزاً تاماً من جميع الوجوه إذا علم ، ومنه الخاص به ووجوده الخاص به ، وجميع خواصه بحيث لو فقد شيء من ذلك انعدم تميزه من تلك الجهة .

يوضح لك هذا أنه لو حرك شخص إصبعه مرتين ، تخلل بينهما سكون ، فإنك تجزم بتغاير شخص الحركة الأولى ، والثانية ، وإذا بحثت عن المميز بينهما لا تجده شيئاً سوى أن الأولى وقعت فى زمان سابق على زمان الثانية ، وإلا فالحركتان متماثلتان فى أن كلا حركة ، والفاعل واحد ، والموضع واحد ، فهذا يعين لك أن الزمن من المميزات للجزئيات عن بعضها .

فعلم الله تعالى بالجزئى يلزمه علمه بالزمن الذى يقع فيه ، وعلمه بجميع خواصه ، وإذا علمت ذلك فاعلم أن تعلق الإرادة مرتب عقلاً على تعلق العلم فإرادة أى جزئى من الجزئيات إنما تكون بعد العلم به ، والعلم به يلزمه العلم بمميزاته ، التى منها زمنه ووجوده الخاص به ، فإرادته تحصل بعد تخصصه بزمنه وباقى مميزاته الحاصل بالعلم ، وإذا كانت الإرادة حاصلة بعد التخصص الحاصل بالعلم ، فلا يعقل أن تكون مخصصة للجزئى بزمن ، أو حال خاص ، لأن

المخصص للشيء يجب أن يكون سابقاً عليه ، فتعين أن يكون المخصص هو العلم ، سواء قلنا إنه علم يشبه علمنا التصورى ، أو التصديقى ، لأن العلم التصورى فى الجزئى لا ينفك عن التصديق ، فإن علم الجزئى لا يتحقق إلا إذا علم من جميع وجوهه ، ومن تلك الوجوه الزمن الذى يقع فيه ، لأنه إذا لم يعلم زمنه الذى يقع فيه لزم جهل الجزئى من بعض وجوهه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وإذا كانت صفة العلم قد حصل بها التخصيص فما وظيفة الإرادة حينئذ أقول لك قد علمت فى أول مبحث الإرادة أن الإجماع قام على كونه تعالى مريداً والاختلاف الحاصل بينهم فى تعيين مفهوم الإرادة لأنه لم يقم دليل قاطع على تعيين ذلك المفهوم ، فتعيينه ظنى ، وإذا كان ظنياً فلا مانع من العدول عن تلك المفاهيم إلى مفهوم آخر يساعد عليه العرف وتبادره من اللفظ أكثر من تلك المفاهيم ، وهو صفة تبعث المختار على الفعل عند الاقتضاء على وجه تنزيهى ، فكأن العلم يعلم الشيء بخصوصيته فى زمانه ، ثم عند مجيء زمانه المعين له تبعث منه الإرادة فتبرزه فتكون الإرادة قديمة ، وتعلقاتها حادثة ، كالقدرة انتهى ملخصاً من حاشية الأستاذ الإمام على العقائد العضدية ، وأظنك بعد هذا البيان أصبحت على علم بما استند إليه كل من الفريقين المختلفين فى أن المخصص هو الإرادة أو العلم فلك أن تختار منهما ما يترجح عندك دليله والله الهادى .

دليل الإرادة

سلك علماء الكلام فى إقامة الدليل على ثبوت الإرادة لله سبحانه وتعالى طريقين :

الطريق الأول لوحظ فيه ثبوتها للبارى من غير تعرض لبيان وظيفتها .

والطريق الثانى لوحظ فيه ثبوتها للبارى مع بيان وظيفتها ، فمن سلك الطريق

الأول استدل على ثبوتها للبارى سبحانه وتعالى بالإجماع ، فقد أجمع علماء الكلام على أن الله تعالى مريد ، ولا يفهم لغة من قولنا مريد ، إلا ذات ثبتت فيها الإرادة وأيضاً فقد ورد فى كتاب الله تعالى وكلام أنبيائه ما يفيد ثبوت الإرادة له سبحانه وتعالى ، واستدل أصحاب هذا الطريق أيضاً بقياس من الشكل الأول نظمه هكذا الله صانع للعالم بالاختيار وكل من كان كذلك تجب له الإرادة ، فالله تعالى تجب له الإرادة . والصغرى ثابتة بالدليل الدال على أن الله تعالى فاعل بالاختيار لا بالإيجاب ، وقد تقدم ذكره فى مبحث القدرة ، والكبرى ضرورية .

أما الطريق الثانى وهو ما لوحظ فيه إثبات الإرادة مع بيان وظيفتها فقد ذكر مسعول فى صحيفة أما عموم إرادته تعالى فسيأتى الكلام عليه مستوفى فى مبحث أفعال العباد .

حياته تعالى ودليلها

قد علم بالضرورة من الدين ، وثبت فى الكتاب والسنة ، بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله ، أن البارى سبحانه وتعالى حى ، وانعقد إجماع أهل الأديان بل جميع العقلاء على ذلك ، وهذا كاف فى إثبات هذه الصفة للبارى سبحانه وتعالى .

قال الله تعالى فى سورة البقرة ﴿ الله لا إله إلا هو الحىُّ القيومُ ﴾ الخ آية الكرسى (١) ، وقال تعالى فى أول سورة آل عمران ﴿ الٓمٓ الله لا إله إلا هو الحىُّ القيومُ ﴾ وقال تعالى فى سورة غافر ﴿ هو الحىُّ لا إله إلا هو ﴾(٢) .

---

(١) الآية رقم ٢٥٥ من سورة البقرة .

(٢) جزء من الآية رقم ٦٥ من سورة غافر .

وقد يستدل عليها بالدليل العقلى فيقال الله متصف بالقدرة والإرادة والعلم ، وكل متصف بهذه الصفات تجب له الحياة ، فالله تعالى تجب له الحياة . والمقدمة الصغرى مسلمة بمقتضى الأدلة التى أقيمت على ثبوت تلك الصفات للبارى ، أما الكبرى فضرورية ، وقد اختلفوا فى معنى حياته تعالى ، فعرفها الأشاعرة جرياً على ما هو المشهور عنهم فى أن صفات المعانى وجودية ، بأنها صفة توجب اتصافه بالقدرة الإرادة (١) والعلم والكلام والسمع والبصر ، وعلى التحقيق من أنها من الأمور الاعتبارية بأنها وجوب اتصافه بالصفات المذكورة ، وعرفها الحكماء بأنها كونه (٢) يصح أن يعلم ويقدر ، وهذا بناء على أن الصفات عين الذات .

السمع والبصر ودليلهما

مما علم بالضرورة من دين سيدنا محمد ﷺ كون البارى سبحانه وتعالى سميعاً بصيراً ، وفى القرآن آيات كثيرة تدل على أنه سميع بصير وكذا فى الأحاديث . قال تعالى فى سورة النساء ﴿ إن الله كان سميعاً بصيراً ﴾(٣) فى ربع ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ﴾ ، وفى موضع آخر فى ربع ﴿ لا خير فى كثير ﴾ ﴿ وكان الله سميعاً بصيراً ﴾(٤) ، وقال تعالى فى سورة غافر آخر الربع الأول ﴿ إن الله هو السميع البصير ﴾ ، وفى الربع الثالث ﴿ فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير ﴾(٥) وقال فى سورة الشورى ﴿ ليس كمثله شىء وهو

---

(١) راجع شرح الطوالع ص ٣٦٨ الطبعة السابقة وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٧٢ الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح الطوالع للقاضى البيضاوى ، وشرح المقاصد للسعد نفس الصفحات السابقة .

(٣) الآية رقم ٥٨ من سورة النساء .

(٤) الآية رقم ١٣٤ من سورة النساء .

(٥) جزء من الآية رقم ٥٦ من سورة غافر .

السميع البصير ﴾(١) وغير ذلك من الآيات . وورد فى حديث أسماء الله الحسنى (السميع البصير) وقال عليه الصلاة والسلام (اربعوا على أنفسكم بالدعاء فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً وإنما تدعون سميعاً بصيراً) (٢) .

وإذا كان قد ورد فى القرآن وفى الحديث وصفه تعالى بكونه سميعاً بصيراً على وجه لا يمكن إنكاره ، ولا ضرورة تدعو إلى تأويله ، فهو كاف فى إثبات كونه سميعاً بصيراً ، كما أنه أصبح معلوماً من الدين بالضرورة ، وقد اكتفى كثير من الكاتبين هنا بهذا الاستدلال من القرآن والحديث ، وبعلمه من الدين بالضرورة ، وبما نقل أيضاً من إجماع أهل الملل على اتصاف الله تعالى بهاتين الصفتين ، وأضاف بعضهم إلى الاستدلال بهذا الذى ذكر ، الاستدلال بالدليل العقلى فقال : السمع والبصر صفتا كمال قطعاً ، والخلو عن صفة الكمال فى حق من يصح اتصافه بها نقص ، والنقص على الله تعالى محال ، فالواجب اتصافه بهما .

رب قائل يقول أنتم أثبتم صفة السمع والبصر لله تعالى وهما بحسب العادة لا يدرك بهما المسموع والمبصر إلا على بعد خاص ، وفى جهة خاصة ، وعدم وجود فاصل ، وهكذا (٣) من لوازم الحدوث ، والعقل يحيل إثباتهما لله تعالى مع هذه اللوازم ، فأولتموهما بالإدراك مجرداً عن تلك اللوازم ، فلم لم تثبتوا لله تعالى صفة الشم ، والذوق ، واللمس ، مع تأويلها بالإدراك ، وتجريدها عن لوازم الحدوث ، فالكل مشترك فى لزوم الحدوث ، إذا أخذ على حقيقته ، وإذا أول بالإدراك المناسب لذات البارى يصح وصفه تعالى به .

وإذا ثبت التساوى بين هذه الصفات الخمس وانتفى الفارق ، فلا مانع من

(١) جزء من الآية رقم ١١ من سورة الشورى .

(٢) حديث صحيح .

(٣) فى المطبوعة (وهكذا من لوازم الحدوث) وأعتقد أنه خطأ مطبعى والصواب وهكذا وهذا من لوازم الحدوث) .

إثبات صفة الشم ، والذوق ، واللمس ، مع تأويلها بإدراك المشموم ، والمذوق ، والملموس من غير أن يكون شاماً وذائقاً ولامساً .

نقول لهذا القائل قد ورد الشرع بإطلاق السمع والبصر ، فى حقه تعالى فوجب الإيمان باتصافه بهما ، وصرفهما عن الظاهر ، المقتضى للحدوث ، وأيضاً فكل منهما ينبىء عن الإدراك فإذا قلت أبصرت فمدلوله أدركت المبصر ، وإذا قلت سمعت فمدلوله أدركت المسموع ، أما الشم والذوق واللمس فلم يرد (١) الشرع بإطلاقها فى حقه تعالى ، وأيضاً لا تنبىء عن الإدراك ، فإنك تقول شممت تفاحة ، ولم أدرك ريحاً ، وذقت طعام كذا ، ولم أدرك طعمه ، ولمست جسم كذا ، ولم أدرك خشونته ، أو نعومته ، وإذا كانت على هذا الوجه فليس لنا أن نطلقها على الله (٢) تعالى ، وإن كنا نجزم بأن الله يدرك المشموم ، والمذوق ، والملموس ، بصفة العلم من غير أن يكون شاماً وذائقاً ولامساً .

مفهوم السمع والبصر

قال جمهور الأشاعرة والمعتزلة والكرامية إن السمع والبصر صفتان مغايرتان للعلم ، ينكشف بهما جميع الموجودات انكشافاً ، يغاير الانكشاف الحاصل بالعلم ، كما أن الانكشاف الحاصل بالسمع يغاير الانكشاف الحاصل بالبصر ، وقالوا إن اختصاص سمعنا بالأصوات وبصرنا بالألوان والأجرام إنما اقتضاه استعدادنا الخاص وعادتنا ، ولا مانع من تخلف تلك العادة ، وتكوين أفراد من نوع الإنسان على استعداد أرقى ، وبذلك يسمع ما ليس بصوت ، ويرى ما ليس بجرم ، ولا لون ، فقد سمع الرسول كلام البارى ليلة المعراج ، وموسى كلم الله عند

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٧٣ الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد نفس الجزء والصفحة السابقة .

المناجاة ، وكلامه ليس بحرف ولا[1] صوت ، وورد فى القرآن أنا نراه يوم القيامة وليس جرما ولا لوناً .

وقال حكماء الإسلام والكعبى وأبو الحسين البصرى من[2] المعتزلة البصر علم الله تعالى بالمبصرات أى انكشاف المبصرات له تعالى ، والسمع علمه تعالى بالمسموعات أى انكشاف المسموعات له تعالى ، فهما نوعان من العلم ، ولا يلزم على قولهما قدم المسموعات والمبصرات ، حيث كان العلم قديماً ، لأن العلم وإن كان قديماً لكن تعلقه بالمسموع بعد تحققه ، وتعلقه بالمبصر بعد تحققه ، فالحادث إنما هو تعلقه بالمسموع والمبصر ، ومع ذلك فالأسلم فى هاتين الصفتين أن نعتقد أن الله تعالى متصف بهما ، حيث وصف نفسه بهما ، وأن الانكشاف الحاصل بهما لا يماثل الانكشاف الحاصل لنا بسمعنا وبصرنا من حيث كونه بحاسة ، ومن حيث كونه أجلى من الانكشاف بالعلم ، فإن ذلك محال فى حقه تعالى . أما حقيقة الانكشاف الحاصل بهما والمنكشف بهما فأمره مفوض إلى الله تعالى .

صفة الكلام ودليلها

الكلام على هذه الصفة ينحصر فى إقامة الدليل على ثبوتها للبارى سبحانه وتعالى ، وفى بيان مفهومها ، ويتبع بيان المفهوم كونها قديمة أو حادثة .

أما الدليل فهو إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على أنه تعالى متكلم ، فقد نقل عنهم تواتراً ، أنهم كانوا يقولون لقومهم أمر الله بكذا ، ونهى عن كذا ، وأخبر بكذا ، والأمر والنهى والإخبار من أقسام الكلام .

---

(١) هذا رأى الأشاعرة وهو أن كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت ، وذهب الحنابلة وابن تيمية وابن القيم إلى أن كلام الله بحرف وصوت كما سيقرره الشيخ المؤلف فى الصفحة الآتية .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٧٣ .

ثبوت أى واحد منها يستلزم ثبوت الكلام ، ولا مانع من أن يحصل علم الأنبياء برسالتهم إلى قومهم بطريق غير الكلام ، وهو أن يخلق الله فيهم علماً ضرورياً ، بأنهم أرسلوا من الله تعالى إلى قومهم ، لتبليغ الأحكام ، ثم يصدقهم فى دعواهم بخلق المعجزة ، فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت صفة الكلام ، ثم تثبت صفة الكلام بعد ذلك بقوله .

كذلك نقل إجماع المليين وعلماء الكلام ، على أنه تعالى متكلم .

وأما مفهومه فاختلف علماء الكلام فيه ، فقالت المعتزلة والحنابلة هو المنتظم المؤلف من الحروف والكلمات ، المرتبة ، الدالة على المعانى ، كوجوب الصلاة والزكاة ، المدلول لقوله تعالى ﴿ **وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة** ﴾[1] وحرمة الزنا المدلول لقوله تعالى ﴿ **ولا تقربوا الزنا** ﴾[2] ووحدانية الله تعالى المدلول لقوله تعالى ﴿ **فاعلم أنه لا إله إلا الله** ﴾[3] ثم اختلفوا بعد ذلك فى قدم هذا الكلام وحدوثه .

فقالت المعتزلة إنه حادث وقائم بغير ذاته تعالى ، ومعنى كونه متكلماً أنه موجد لذلك الكلام ، والمؤلف من الكلمات المرتبة ، فى أجسام مخصوصة ، مثل اللوح المحفوظ . **وقالت الحنابلة إن هذه الحروف**، والكلمات التى تألف منها الكلام مع ترتب بعضها على بعض قديمة ، وقائمة بذاته تعالى ، والمسموع من القارىء كلام الله القديم ، بل تغالى بعضهم وزعم أن جلد المصحف قديم .

وقالت الكرامية إن كلام الله قدرته على التكلم ، وهو قديم بهذا المعنى ، لأنه راجع إلى القدرة ، وأما المنتظم من الحروف المسموعة فهو حادث ، ويسمى قولاً لا كلاماً ، ومع ذلك فقالوا إنه قائم بذاته تعالى .

---

(١) سورة المزمل جزء الآية رقم ٢٠ .

(٢) سورة الإسراء/ ٣٢ .

(٣) سورة محمد/ ١٩ .

وقالت الأشاعرة كلام الله تعالى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت ، منزهة عن التقدم والتأخر ، ولوازم الكلام اللفظى ، ومنزهة عن السكوت النفسى وعن الآفة الباطنية .

والسكوت النفسى عدم إرادة الكلام مع القدرة عليه ، والآفة الباطنية حالة تمنعه عن الكلام ، وتسلب عنه القدرة عليه ، كالخرس والطفولية وكلام الله بهذا المعنى يسمى كلاماً نفسياً ، ويدل عليه الكلام اللفظى دلالة التزامية عرفاً ، فإن من أضيف له كلام لفظى دل عرفاً على أن له كلاماً نفسياً ، وقد أضيف لله تعالى كلام لفظى كالقرآن ، فيدل التزاماً وعرفاً على كلام نفسى لله تعالى .

أما المدلول الوضعى للقرآن المقروء والملفوظ ، فبعضه حادث كطلب إقامة الصلاة ، وبعضه قديم كوحدانية الله تعالى ، أما المعتزلة فيقولون ليس للكلام اللفظى إلا مدلول واحد دل عليه الكلام بالوضع ، كوجوب صلاة وأخبار عن حوادث .

وبهذا البيان الذى سمعته تعلم أنه لم يقل بالكلام النفسى بالمعنى السابق إلا الأشعرى وباقى الفرق تنفيه وبالجملة فالمذاهب فى مفهوم الكلام وكونه قديماً أو حادثاً أربعة :

مذهب المعتزلة وهو أن كلام الله تعالى هو الألفاظ المقروءة ، وأنها حادثة . ومذهب الحنابلة وهو أن كلام الله تعالى هو الألفاظ المقروءة ، وأنها قديمة قائمة بذاته تعالى . ومذهب الكرامية وهو أن كلام الله تعالى هو القدرة على القول والقول هو الألفاظ المقروءة الحادثة بذاته تعالى ، ومذهب الأشاعرة وهو أن لله كلاماً نفسياً ليس بحرف ولا صوت قائماً بذاته تعالى .

والناظر فى هذه الأقوال نظراً صحيحاً يتضح له أن قول الحنابلة لم يستند إلى شبهة ، فضلا عن دليل ؛ فإنه لا معنى للقول بقدم كلمات بينها ترتب التقدم والتأخر ، وعند الشروع فى المتأخر ينقضى ذلك المتقدم ، فهو قول ينفيه العقل ، ولا يساعد عليه نقل ، كذلك قول الكرامية بالتفرقة بين الكلام والقول ، وتجويز قيام القول الحادث بذاته تعالى لم يستند إلى دليل ، بل الدليل ينفيه ويبطله ، فقد

ثبت بالدليل القطعى أن الحوادث لا تقوم بذاته تعالى ، والتفرقة بين الكلام والقول على الوجه الذى قالوه لم يعرف فى اللغة ، ولا فى العرف ، ولا قام عليه دليل عقلى ، ولم يبق بعد ذلك إلا قول المعتزلة إن كلام الله هو المنتظم من الحروف والكلمات ، وإنه حادث ، وقول الأشاعرة إن كلام الله تعالى هو الصفة النفسية إلى آخر المعنى السابق ، وإنه قديم ، وهذا الخلاف بين هاتين الفئتين عند التأمل الصحيح راجع إلى إثبات كلام نفسى لله تعالى أو نفيه .

فالأشعرى يثبته ، والمعتزلى ينفيه ، أما كون الكلام اللفظى حادثاً فلا نزاع فيه بين هاتين الفئتين ، كذلك كون الكلام النفسى قديماً ، فلا نزاع فيه لو ثبت لله تعالى ، وحينئذ تتحرر نقطة النزاع هكذا .

هل لله كلام نفسى يغاير الكلام اللفظى قالت الأشاعرة نعم ، وقالت المعتزلة لا .

أدلة الأشاعرة على مدعاهم

استدل الأشاعرة على أن لله كلاماً نفسياً قديماً مغايراً للكلام اللفظى بأربعة أدلة :

الدليل الأول أن المتكلم إما أن يكون معناه من قام به الكلام ، وإما أن يكون معناه من أوجد الكلام ، ولا يحتمل لفظ متكلم معنى ثالثا . لا جائز أن يكون معناه من أوجد الكلام ، لأنا نجزم بأن من أوجد حركة فى جسم غير جسمه ، كنقله كتاباً من خزانة إلى خزانة أخرى لا يسمى بسبب إيجاد تلك الحركة القائمة بالجسم الثانى متحركاً ، كذلك نجزم بأن الله تعالى لا يسمى مصوتاً بسبب إيجاد الأصوات ، كذلك الموجد للكلام فى جسم آخر لا يسمى متكلماً ، فتعين أن يكون مدلول متكلم من قام به الكلام .

وقد اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن الكلام اللفظى حادث ، وعلى أن

الحادث لا يقوم بذاته تعالى ، فيتعين أن يكون الكلام القائم بذات البارى ، المدلول للمتكلم ليس حادثاً ، فيكون قديماً ، وليس لنا إلا كلام لفظى ، وكلام نفسى ، فإذا انتفى قيام الأول وهو اللفظى بذات البارى لحدوثه ، تعين قيام الثانى بذاته تعالى ، وهو النفسى . ويؤيد كون المراد من المتكلم من قام به الكلام العرف واللغة ، وقد يقال على هذا الدليل لا نسلم أن معنى متكلم من قام به الكلام ، بل يتعين أن المتكلم هو من أوجد الكلام فى شىء آخر ، ضرورة أنا نطلق المتكلم إطلاقاً حقيقياً على زيد ، المتلفظ بلفظ محمد مثلاً ، مع العلم بأن اللفظ صوت معتمد على مخرج ، والصوت كيفية من كيفيات الهواء قائمة بالهواء ، فيكون المتكلم هو المحدث لتلك الكيفية المخصوصة ، القائمة بالهواء . ولا يمكن أن يقال إن زيداً المتلفظ بكلمة كذا ليس بمتكلم ، وأما قياس الموجد للكلام فى جسم آخر على محدث حركة فى جسم آخر أو موجد صوت على لسان شخص فهو قياس مع الفارق ، فإن موجد الحركة فى جسم آخر متسبب فيها ، وخالق الصوت لا ينسب إليه الصوت ، لأنه ظهر على يد عبد ، فينسب لما ظهر على يده . والذى يقاس على محدث الحركة فى جسم آخر المحدث لأصوات حرفية بين ضاغطين خارجين عنه ، فإن هذا لا يسمى متكلماً ضرورة ، لأنه لم يوجد منه سوى التسبب . أما المحدث للكيفية القائمة بالهواء فهى وإن قامت بغيره ، لكنه هو المباشر لإيجادها ، بدون أن يكون شىء آخر خارج عنه له دخل فى الإيجاد ، فهو جدير بأن يسمى متكلماً . وأما قولكم إن العرف واللغة يشهدان بأن المتكلم من قام به الكلام فغير مسلم ، فإنه لم يعرف إطلاق المتكلم حقيقة على من أراد التكلم ، ولا على من شرع فيه ، فأمسك رجل لسانه ، مع كون ذلك المعنى النفسى حاصلاً البتة . وغاية ما يقال إنه أراد الكلام . ولو سلمنا أن المتكلم لغة من قام به الكلام فليس بلازم أن يكون ذلك المعنى هو المتصف به البارى سبحانه وتعالى ، ألا ترى أن اليد فى اللغة هى الجارحة ومع ذلك لما نسبت للبارى أجمعوا على أن المعنى الحقيقى لا يراد ، وأولوها بالقدرة أو فوضوا علمها إليه سبحانه وتعالى .

فمجرد كون المعنى الحقيقى لمتكلم هو من قام به الكلام ، لا يستلزم أنه هو المراد ، بل المدار فى هذه العقيدة وما يماثلها على البرهان العقلى لا على اللغة .

الدليل الثانى المتكلم بصيغة أمر مثل قوله تعلَّم العلم ، أو نهى مثل قوله لا تكسل ، أو نداء مثل قوله يا محمد ، أو إخبار مثل قوله اجتهد محمد فنجح ، يجد فى نفسه قبل النطق معانى ، ثم يعبر عنها بالألفاظ التى يسميها كلاماً لفظياً أو حسياً .

فهذه المعانى التى يجدها فى نفسه ، ويمكن التعبير عنها بأى عبارة ، مع عدم اختلافها هى التى نسميها بالكلام النفسى . وهذه المعانى مغايرة للعلم والإرادة ، يدل على هذه المغايرة تحقق الكلام مع انعدام الإرادة والعلم ، فإن الله تعالى أمر أبا لهب بالإيمان وهو يعلم أنه لا يؤمن ، ولا يريد إيمانه ، لأنه لو أراده لوقع ولو علمه واقعاً لوقع ، فأنت ترى أن الأمر بالإيمان وهو نوع من أنواع الكلام قد تحقق ، ومع ذلك فإرادة وقوع الإيمان منتفية ، والعلم بالوقوع منتف ، والحاصل هو العلم بعدم وقوعه .

وقد يقال على هذا الدليل نعم إنا نجد من أنفسنا أمراً قبل النطق بالكلام اللفظى ، لكن لم لا يكون ذلك الأمر هو إرادة الكلام اللفظى ، وليس هو الكلام النفسى ، والاستشهاد بأن أمر أبى لهب بالإيمان قد تحقق والله لم يرد وقوعه ، فتخلف الإرادة عن الأمر هو من أنواع الكلام لا يجدى نفعاً ، فإن المراد هنا هو التكلم والطلب لا وقوع الإيمان ، والتكلم قد وقع فلم تتخلف الإرادة عن الكلام اللفظى ، وعلى ذلك يكون المعنى النفسى هو إرادة الله الكلام اللفظى الذى هو أمر أبى لهب بالإيمان وهذا لم يتخلف .

الدليل الثالث أنه شاع وذاع بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس ، فيقولون : فى نفسى كلام ، وقال سيدنا عمر كنت زوّرت فى نفسى مقالة ، وقال الأخطل :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فهذا الكلام المنقول من نثر وشعر يدل على أن هناك (١) كلاماً نفسياً ليس بحرف ولا صوت ، فلا يصح إنكار الكلام النفسى ، وحصر الكلام فى اللفظى بعد ورود هذه الشواهد .

ويمكن أن يقال فى هذا الدليل إن قول أهل اللسان : فى نفسى كلام ليس نصاً فى ثبوت كلام نفسى ، مغاير للكلام اللفظى ، فإنه يحتمل أن يكون المعنى فى نفسى أمور وشئون تحملنى على الكلام ، أى عندى من الأحوال ما يدعونى لأن أتكلم . وأما قول سيدنا عمر كنت زوَّرت فى نفسى مقالة فيحتمل أن يكون معناه كنت هيأت فى نفسى مقالة بدون وازع أجنبى ، ويحتمل أن يكون معناه كنت عزمت على إلقاء مقالة ، وأيضاً فهذه المقالة لم تنقل بطريق القطع .

وأما قول الأخطل إن الكلام لفى الفؤاد ... الخ البيت فالقرائن تنفى كون الغرض من هذا البيت إثبات كلام نفسى ، غير الكلام اللفظى ، فخيال الشاعر العربى يدور حول التغنى بالشجاعة ، وكرم الأخلاق ، والمحافظة على الأعراض .

والذى يظهر أن غرض الشاعر أن كل متكلم إنما ينطق عن أخلاقه وأحواله ، التى انطوت عليها سريرته ، فاللفظ المنطوق به يكون دليلاً على أخلاقه الباطنية ، على أنه لو كان الغرض من مبيت الأخيار بأن الكلام هو الصور الخيالية فالبيت لا يفيد إلا أن لفظ الكلام يطلق على ما يقام بالفؤاد ، أى القلب أو العقل ، وأما أنه يطلق على صفة حقيقية مغايرة للكلام اللفظى ، أى ليست أمراً ولا نهياً ، ولا قائمة بفؤاد ولا عقل فالبيت لا يفيده .

الدليل الرابع قول النبى ﷺ القرآن كلام الله غير مخلوق . ووجه الاستدلال به أنه أخبر عن القرآن بأنه كلام الله ، ووصفه بأنه غير مخلوق ، ولا يكون الكلام غير مخلوق إلا إذا كان كلاماً نفسياً فثبت لله كلام نفسى ، فلا يصح نفيه . وقد يقال إن هذا الحديث لم نجزم بصحته ، فإنه لم يرد فى الكتب المجمع على صحة

(١) فى المطبوعة على أن كلاماً نفسياً ليس بحرف ولا صوت — وفى رأيى أن فى الكلام نقصاً ، لذا أضفت كلمة (هناك) لتستقيم العبارة .

أحاديثها . وعلى فرض تسليمه فهو خبر آحاد فلا يفيد سوى الظن ، وهو لا يكفى فى العقائد ، وعلى فرض أنه قطعى الثبوت فهو ظنى الدلالة ، لأنه يحتمل أن يكون المعنى القرآن كلام الله غير مختلق ، أى لم يكن من اختلاق محمد ، بل هذا المعنى أرجح ، لأن مسألة كون القرآن قديماً أو حادثاً لم يتكلم فيها فى زمن النبى ، ولا فى زمن الصحابة ، إنما الذى كان موجوداً هو اتهام الكفار للنبى بأن هذا القرآن ليس من عند الله ، وإنما هو من عند محمد ، فرد النبى عليهم بقوله القرآن كلام الله وليس من اختلاق .

أدلة المعتزلة

للمعتزلة على مدعاهم أدلة :

منها قولهم علم بالضرورة من دين النبى ﷺ أن القرآن هو هذا الكلام المؤلف من الكلمات المسموعة المفتتح بسورة (الحمد لله) ، المختتم بالمعوذتين ، وانعقد إجماع السلف على ذلك .

ومنها قولهم للقرآن خواص مشهورة أو مجمع عليها ، ولا تكون إلا إذا كان معناه الكلام المنتظم من الحروف والكلمات المرتبة مثل . كونه ذكراً ، وكونه عربياً ، وكونه منزلاً على النبى ﷺ ، وكونه مقروءاً بالألسن ، مسموعاً بالآذان ، مكتوباً فى المصاحف ، مفصلاً إلى سور وآيات ، قابلا للنسخ ، مطلوباً من العرب معارضته بالمثل ، محرماً على الجُنُب مسه وغير ذلك .

ويجاب عن هذين الوجهين بأن القرآن أو كلام الله كما يطلق على المعنى النفسى ، يطلق على الكلام اللفظى ، بطريق الاشتراك (١) أو المجاز المشهور

(١) المراد بالاشتراك هنا المشترك اللفظى ، وهو أن يتحد اللفظ (كلام) ويتعدد المعنى إلى كلام لفظى ، وكلام نفسى ، مثل كلمة (عين) فهى تقال على الباصرة ، وعلى الينبوع ، وعلى الجاسوس وغير ذلك .

شهرة الحقائق ، وإن إطلاقه على الكلام اللفظى هو المتعارف عند العامة ، والقراء والأصوليين ، والفقهاء ، ولما كانت الخواص المذكورة من سمات الحدوث كانت راجعة إلية باعتبار ذلك المعنى المتعارف . **وملخص الجواب أن هذين الدليلين** إنما أفادا إستعمال القرآن فى الكلام اللفظى ، ولم يؤخذ منهما نفى إطلاقه على المعنى النفسى الذى هو محط النزاع .

ومن الأدلة قولهم إن كلام الله يشتمل على أمر ونهى ، وأخبار ، فلو كان أزلياً للزم الأمر بلا مأمور والنهى بلا منهى ، والإخبار بلا سامع ، وهو عبث لا يجوز على الله تعالى ، ويجاب عن ذلك بأن العبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم ، وأمر فى حالة العدم ، وليس الأمر كذلك بل المعنى أنه أمر فى حالة عدمه بأن يأتى بالفعل على تقدير وجوده .

ومنها أن الكلام فى العرف واللغة هو المركب من الحروف والكلمات المرتبة ، وأنت إذا تأملت فى الأدلة المذكورة من الجانبين ما عدا الدليل القائل بأن العرف واللغة يساعدان على مدعى كل منهما ، ترى أن الأدلة من الجانبين لم تسلم من القدح ، ولا تصلح لإثبات المدعى على القطع ، ودعوى أن العرف واللغة يشهدان للأشعرى كما يدعى أو للمعتزلى على ما يدعى لا يفيد ، فإن المسألة ليست من المسائل التى يعتمد فى إثباتها على أن اللغة كذا دون كذا ، إنما المسألة دائرة وراء البرهان ، والأدلة القطعية ، فمن ساعده البرهان على دعواه فالحق معه ، ولو كان المستعمل فيه لفظ متكلم بمقتضى البرهان معنى مجازياً ، وقال القاضى البيضاوى فى كتابه طوالع الأنوار إن الأطناب فى مسألة الكلام قليل (١) الجدوى فإن كنه ذاته وصفاته محجوب عن العقل ا هـ وحينئذ فيكفى المكلف فى الخروج عن العهدة أن يعتقد أن الله تعالى متكلم .

---

(١) راجع شرح الطوالع للقاضى البيضاوى ص ٣٧٦ الطبعة السابقة وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٧٨ الطبعة السابقة .

تعلق الصفات وعدم تعلقها

تعلق الصفة هو إستلزامها أمراً زائداً على قيامها بمحلها ، يصلح لها ، وشرح ذلك أن الصفة تستلزم موصوفاً تقوم به ، بحيث لا يمكن أن تقوم بنفسها ، وهذا ثابت بالبداهة . فإذا كانت الصفة مما تتعلق بالأشياء جميعها أو بعضها إستلزمت أمراً آخر ، غير قيامها بموصوفها ، وهذا الأمر الذى تستلزمه يكون صالحاً لها ، كالقدرة ، فإنها تستلزم وراء قيامها بمحلها ، التأثير فى الممكن ، والعلم فإنه يستلزم انكشاف المعلوم ... وهكذا ، فهذا الاستلزام هو التعلق ، ومن هذا يتبين أن إطلاق التعلق على التعلق التنجيزى حقيقة ، أما على التعلق الصلوحى فمجاز ، لأنه لا استلزام فيه لشيء .

إذا علمت ذلك فاعلم أن الصفات السبعة التى هى القدرة والإرادة ، والعلم ، والسمع والبصر ، والكلام ، والحياة ، من حيث التعلق وعدمه تنقسم إلى أربعة أقسام : **الأول ما يتعلق بالممكنات** وهو القدرة والإرادة **والثانى ما يتعلق بالواجبات والجائزات** والمستحيلات وهو العلم والكلام ، **والثالث** ما يتعلق بالموجودات على رأى البعض ، أو بالمسموعات وبالمبصرات ، على رأى البعض الآخر ، وهو السمع والبصر . **والرابع ما لا يتعلق بشيء** أصلاً وهو الحياة .

وإليك التفصيل تتعلق القدرة بالممكنات ، ولا تتعلق بالواجبات ، ولا بالمستحيلات ، لأنها إن تعلقت بالواجب لأجل إيجاده ، لزم تحصيل الحاصل ، وهو محال ، وإن تعلقت بإعدامه فهو لا يقبل العدم لأن وجوده لذاته .

وإن تعلقت بالمستحيل لأجل إعدامه لزم تحصيل الحاصل ، وإن كان لأجل إيجاده فهو لا يقبل الإيجاد ، لأن عدمه لذاته ، لهذا كان تعلقها قاصراً على الممكن ، ولها تعلقان : **تعلق صلوحى** قديم ، وهو صلاحيتها فى الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال ، **وتعلق تنجيزى** حادث وهو فيما لا يزال بإيجاد الممكن وإبرازه أو بإعدامه .

وتعلق الإرادة بالممكنات تعلق تخصيص بناء على المشهور من أنها صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، **ولها تعلقان صلوحى قديم** وهو صلاحيتها فى الأزل لتحصيل الممكن فيما لا يزال ، بالوجود بدلاً عن العدم ، وبالطول بدل القصر ، وهكذا فى باقى الممكنات المتقابلات ، **وتنجيزى حادث** وهو تخصيص الممكن بشىء من المتقابلات بالفعل عند وجوده وإبرازه ، وقال كثير من علماء الكلام إن لها تعلقاً تنجيزياً قديماً وهو تخصيصها فى الأزل ، الممكن الفلانى الذى سيوجد بأحد الأمرين المتقابلين بعينه . وقد يقال هذا راجع إلى العلم ، فإن علم الله تعالى تعلق أزلا بان زيداً الذى سيوجد ، يكون على صفة معينة مغايرة لجميع الصفات الأخرى ، فليس لها (١) تعلق تنجيزى قديم ، وقد ارتضى بعض الكاتبين أنه ليس لها تعلق تنجيزى قديم .

وإذا جرينا على أن الإرادة صفة تبعث المختار على الفعل عند الاقتضاء ، فلها تعلق صلوحى (٢) وهو صلاحيتها فى الأزل لبعث المختار على الفعل ، وتعلق تنجيزى حادث ، وهو بعث المختار على الفعل .

ويتعلق العلم بالواجبات والجائزات والمستحيلات تعلق انكشاف ، وقد جرى بعض علماء التوحيد على أنه ليس للعلم إلا تعلق واحد ، وهو التنجيزى القديم ، فيعلم سبحانه وتعالى أزلا الواجبات ، كذاته تعالى وصفاته ، والجائزات ، كذوات المخلوقات وصفاتها وأفعالها ، ويعلم المستحيلات كشريك له . وعلمه تعالى بهذه الأشياء على الوجه اللائق بها ، فيعلم الواجب أنه لا ينتفى ، ويعلم المستحيل أنه لا يقبل الثبوت ، ويعلم الممكن أنه ممكن ، ويعلم جميع ما يعرض له من الصفات الجائزة ، ويعلم الواقع منها أنه وقع ، وغير الواقع أنه لا يقع ، وكل

---

(١) أى ليس للإرادة تعلق تنجيزى قديم ، لأن هذا التخصص كان لصفة العلم ، التى تتعلق بكل الأشياء .

(٢) أى صلوحى قديم . لأن الصلاحية استعداد ، وهو ثابت للإرادة أزلاً ، أى فى القدم .

هذا حاصل فى الأزل ، وكون الممكنات وجدت فى الماضى ، أو موجودة فى الحال ، **أو** توجد فى المستقبل ، أطوار فى المعلومات لا توجب تغيرا فى تعلق العلم ، **بل** التغير فى صفة المعلوم ، مثلاً إذا كنا فى يوم الأحد فعلمنا بيوم الخميس الآتى **محقق** ، فقبل مجىء ذلك اليوم يعبر عنه بأنه سيكون ، وبعد مجيئه **وانقضائه** ، يعبر عنه بأنه كان ، وقال بعض علماء التوحيد للعلم تعلق تنجيزى قديم بالنسبة للواجب والمستحيل والممكن الذى سيوجد فيما لا يزال ، وتعلق تنجيزى حادث بالنسبة للممكن بعد وجوده ، فإن ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصح أن يكون معلوماً قبل وجوده بالفعل ، بل المعلوم قبل وجوده ، هو أنه سيكون فى زمن كذا ، والخطب سهل ، **وأما السمع والبصر** فإن جرينا على أنهما يتعلقان بالموجودات فلهما تعلق تنجيزى قديم فقط بالنسبة للواجب تعالى وصفاته وصلوحى قديم بالنسبة للممكنات التى ستوجد قبل وجودها ، وتنجيزى حادث بالنسبة للممكنات بعد وجودها ، وإن جرينا على أنهما يتعلقان بالمسموعات والمبصرات ، فلهما تعلق تنجيزى حادث ، بعد وجود للمسموعات والمبصرات ، وصلوحى قديم قبل وجودهما .

وأما الكلام فيتعلق بجميع الواجبات والجائزات ، والمستحيلات ، تعلق دلالة ، وله تعلق تنجيزى قديم بالنسبة لغير الأمر والنهى ، أما بالنسبة للأمر والنهى فإن لم يشترط وجود المأمور والمنهى أزلاً فتعلقه تنجيزى قديم أيضاً ، وإن اشترط فيهما وجود المأمور والمنهى فتعلقه تنجيزى حادث بعد وجودهما ، **وأما الحياة** فلا تعلق لها بشىء .

تتمة

قال الله تعالى ﴿ **لا يكلف الله نفساً إلا وسعها** ﴾ (١) ، وقال تعالى ﴿ **يريد**

---

(١) جزء الآية رقم ٢٨٦ من سورة البقرة .

الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾[١] ، ويعلم من هاتين الآيتين وما شاكلهما من الآيات والأحاديث الواردة ، أن عادة الله تعالى فى التكليف بالنسبة للأمة المحمدية عدم الإرهاق ، وسلوك أيسر الطرق بهم ، والتخفيف عليهم فى المطلوب منهم ، ومن هذا المعلوم أخذ بعض العلماء أن معرفة تعلقات الصفات لا تجب على المكلف ، لما فيها من الغموض ، والدقة ، والخفاء ، فالحمد لله على ما أنعم .

واعلم أن المفاهيم التى ذكرت لصفة القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والسمع والبصر ، والكلام والحياة ، من قبيل التعريف بالخاصة فقط ، ولا يمكن أن نعرف أى صفة من الصفات بالحد مطلقاً ، أو بالرسم التام ، لأن التعريف بكل منهما يستلزم الإتيان فى التعريف بذاتى ، وقد أجمعوا على أن العقول محجوبة عن إدراك كنه الذات ، والصفات ، فمعرفة الحقيقة فى كل متعذرة والله أعلم .

مباحث تنزهه تعالى عن النقائص
ومخالفة ذاته العلية لسائر الذوات

أجمع العقلاء على أن الله سبحانه وتعالى منزه عن كل نقص ، وعلى أنه يجب على كل مكلف أن يعتقد اعتقاداً جازماً ، أن الله تعالى منزه عن جميع النقائص ، لكن منها ما قام على نفيه دليل بخصوصه ، مثل كونه ليس جسماً ، ولا عرضاً ... الخ صفات التنزيه المذكورة تفصيلاً ، ومنها ما لم يقم على نفيه دليل بخصوصه .

والأول يجب على المكلف الجزم بنفى كل نقص على التفصيل بالدليل ،

---

(١) جزء الآية رقم ١٨٥ من سورة البقرة .

والثانى يكتفى فيه بالجزم بنفي النقائص على الإجمال ، لأن الدليل العقلى قضى بتنزه الله تعالى عن كل نقص .

الصفات السلبية التى يجب تنزيه البارى عنها

(١) ماهية البارى لا يمكن أن تعلم ، بخلاف غيرها من مهايا الممكن .

(٢) ماهية البارى سبحانه وتعالى مخالفة لسائر المهايا من حيث ذاتها .

(٣) ماهيته تعالى غير مركبة .

(٤) الواجب لذاته لا يحتاج فى قيام صفاته بذاته إلى متفضل .

(٥) الواجب لذاته لا تقوم به الحوادث .

(٦) الواجب لذاته ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض .

(٧) الواجب لذاته ليس بمتحيز .

(٨) الواجب لذاته ليس فى جهة .

(٩) الواجب لذاته لا يحل فى غيره .

(١٠) الواجب لذاته لا يتحد بغيره .

(١١) الواجب لذاته ليس له صاحبة ولا ولد .

(١٢) الواجب لذاته لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة .

وهذا بيان كل مطلب من هذه المطالب على التفصيل .

المطلب الأول

اتفقت الفلاسفة والمحققون من المتكلمين على أن ماهية البارى سبحانه وتعالى

غير معلومة بكنهها للبشر ، وخالفهم قليل من المتكلمين ، وقالوا إنا نحكم على ذات الله تعالى بأحكام ، مثل قولنا الله قادر ، الله رازق ، الله يفعل ما يشاء ويختار ، والحكم لابد وأن يسبقه تصور المحكوم عليه ، فيجب أن تكون ذات البارى متصورة .

ويجاب عن ذلك بأن التصور المشروط للحكم التصور بوجه ما ، لا بالحقيقة ، وذات الله تعالى البارىء متصورة ، بأنها واجبة الوجود ، وليست جسماً ، ولا عرضاً ، وهكذا من باقى الصفات ، ولا يمكن تصورها بأزيد من ذلك ، وغير خفى أن العلم بها على هذا الوجه لا يوجب العلم بكنه حقيقته .

المطلب الثانى

قال المحققون من علماء الكلام ومنهم أبو الحسن الأشعرى وأبو الحسين البصرى إن ماهية البارى سبحانه وتعالى مخالفة لسائر المهايا فى الحقيقة [1] ، وقال قدماء المتكلمين الذوات كلها متماثلة ، وامتياز بعضها عن البعض ، بصفات مخصوصة خارجة عن الماهية ، ثم اختلف هذا الفريق فى تعيين ما امتازت به ذات البارى عن غيرها من الذوات الممكنة ، فقال بعضهم بأمور أربعة : **وجوب الوجود** والحياة ، **والعلم التام والقدرة**[2] **التامة** وقال بعضهم الامتياز بحالة أخرى توجب هذه الأربعة **وهى الألوهية** .

استدل الفريق الأول بعدة أدلة : **منها قولهم ماهية الله تعالى** لو كانت مساوية لماهية الممكنات فى الحقيقة فلا يخلو ، إما أن يكون اختصاصها بالصفات المخصوصة ، التى ميزتها عن غيرها من المهايا ، لا لأمر ، وإما أن يكون

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى جـ ٨ ص ١٤ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٤ الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٨ ص ١٥ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٥ .

لأمر ، **فإن كان الأول** لزم الرجحان بلا مرجح ، وهو باطل ، وإن كان الثانى فإما **أن يكون ذلك الأمر** منفصلاً عن الذات أولاً ، فإن كان منفصلاً عن الذات لزم **أن يكون** وجوبه ، الذى اختص به من الغير ، فيكون ممكناً بالذات ، وهو **باطل ، وإن لم** يكن منفصلاً ، بل كان قائماً بالذات ، نتكلم فى اختصاصه ، **فإن كان لا** لمرجح لزم الرجحان بلا مرجح ، وهو باطل ، وإن كان لمرجح وهو **متصل بالذات** ، نتكلم فى اختصاصه بالذات وهكذا . فإن توقف هذا الأخير **على الأول** كا توقف الأول على الأخير لزم الدور ، وهو محال ، وإن تسلسل لا إلى نهاية ثبت التسلسل ، وهو محال .

وملخص الدليل أن مساواة ماهية البارى لماهية الممكن يلزمه أحد أمور وكلها محذورة ، الرجحان بلا مرجح ، وكون الذات واجبة بالغير ، ممكنة لذاتها ، والدور ، أو التسلسل ، وحيث لزم التساوى هذه المحذورات ، فالتساوى محذور ، فثبت عدم التساوى وهو المطلوب .

ومن الأدلة قولهم لو كان الواجب والممكن مشتركين فى الماهية ، فلابد أن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بأمر سوى الماهية ، وحينئذ يقال : إما أن يكون الوجوب والإمكان من لوازم الماهية المشتركة ، وإما أن يكون الوجوب من لوازم الماهية مع ما تختص به ، والإمكان من لوازم الماهية مع ما تختص به ، وتمتاز به ، فإن كان من لوازم الماهية المشتركة ، وجب أن يكون الواجب واجباً وممكناً ، والممكن كذلك ، وهذا تناقض ، وهو محال ، وإن كان من لوازم الماهية مع الخصوصية بمعنى أن ماهية الواجب وما تميز [1] به عن غيره يلزمها الوجوب ، وماهية الممكن وما تميز به عن الواجب يلزمهما الإمكان ، لزم كون الوجوب ثابتاً للواجب مع الخصوصية فيكون الوجوب لازماً للمركبة [2] ، فيكون مركباً ،

---

(١) حرف (ما) ساقط من الأصل فأضفته ليستقيم الكلام .

(٢) يعنى بالمركبة الذات المركبة من ماهية الواجب وما تميز به عن غيره .

والتركيب مستحيل على الله تعالى ، فبطل ما أدى إليه وهو مماثلة ماهيته لسائر المهايا .

أما الفريق القائل بالتماثل فله شبه : الأولى أنهم يقسمون الذات إلى الواجب والممكن ، فجعلوا الذات مورد القسمة ، ومعلوم أن مورد القسمة لابد أن يكون مشتركاً .

الشبهة الثانية أنا نجزم بالذات ونتردد فى الخصوصيات فى كونها واجبة أو ممكنة ، والجزم بالذات مع التردد فى الخصوصيات ، دليل الاشتراك .

الشبهة الثالثة أنهم يقولون : المعلوم إما ذات وإما صفة ، وهذا حصر عقلى ، فلولا أن المفهوم من الذات شىء واحد ، يشمل الواجب والممكن ، ما صح ذلك الحصر ، والجواب عن هذه الشبهة أن الذات تطلق ويراد منها معنى عام ، وهو ما يصح أن يعلم ، ويخبر عنه ، أو ما يقوم بنفسه ، وهذا المفهوم عارض للذات ، خارج عن حقيقته . وتطلق ويراد منها الماهية .

وهذه الشبه التى ذكرت إنما أفادت الاشتراك فى هذا المفهوم العارض لا غير ، أما الحقيقة والماهية فلم يؤخذ من هذه الشبه الاشتراك فيها ، وموضوع كلامنا فى الاشتراك فى الماهية ، لا فى ذلك المفهوم العارض ، وحينئذ يقال لهذا الفريق إن أردتم بالذات ، الماهية فشبهكم لا تنتج التماثل ، وإن أردتم بالذات ذلك المفهوم العارض فأدلتكم تنتجه ، ولا نخالفكم فيه ، وأظن أنه يبعد جداً أن ينسب إلى فريق من علماء الكلام القول بمماثلة ذات البارى لذات الممكن فى الحقيقة ، والحال أن الكل مجمع على أن حقيقة البارى لا يمكن أن يصل العقل إليها ، والقول بعدم التماثل لا يلزمه معرفة حقيقة الذات ، بل يكفى فيه إعتقاد أنها مخالفة لسائر الذوات ، وعلمها بكنهها اختص به البارى .

المطلب الثالث

أنها غير مركبة وقد تقدم الكلام عليه مستوفى فى مبحث الوحدانية .

المطلب الرابع

يقال فى إثبات صفات الله تعالى أنها[1] صفات كمال ، فلو كان قيام أى صفة منها بالبارى محتاجاً إلى الغير لزم كون كمال الله تعالى مستفاداً وحاصلاً بواسطة الغير فيكون ناقصاً بذاته وهو محال .

المطلب الخامس

الواجب لذاته لا تقوم به الحوادث

قبل البدء فى هذا المطلب يجب صناعة تحرير محل النزاع ، فنقول الحادث ما وجد بعد العدم ، والتجدد ما تجدد ولا ليس له وجود فى الخارج ، وينقسم إلى ثلاثة أقسام **الأول الأحوال** وجميع علماء الكلام على أنه لا يجوز تجددها فى ذاته تعالى ويخالفهم فى ذلك أبو الحسين البصرى من المعتزلة وقال تتجدد العالمية بتجدد المعلومات ، وتقوم بذاته تعالى . **القسم الثانى الإضافات** أى النسبة مثل كونه موجوداً مع العالم بعد أن لم يكن معه ، وخالقاً بعد أن لم يكن خالقاً ، وجميع علماء الكلام على أن هذا القسم يجوز تجدده لأنه راجع إلى التعلق .

القسم الثالث السلوب وتنقسم إلى قسمين : الأول ما ينسب إلى أمر يستحيل اتصاف البارى به ، مثل كونه ليس بجسم ، ولا عرض ، وهذا القسم

---

(1) كلمة (إنها) غير موجودة فى المطبوعة فأضفتها ليستقيم الكلام .

يمتنع تجدده . والثانى ما ينسب إلى أمر يجوز اتصاف البارى به مثل كونه موجوداً مع الحادث ، وتسلب تلك المعية عند انعدام الحادث ، فقد تجددت له صفة سلب ، وهى كونه ليس مع الحادث ، بعد أن لم تكن ، والمتجدد بجميع أقسامه ليس محل البحث فى هذا المطلب . وموضوع البحث هنا هو الحادث أى الموجود بعد العدم .

إذا تقرر هذا فاعلم أن علماء الكلام قد اختلفوا فى كونه تعالى محلاً للحوادث ، أى الأمور الموجودة بعد العدم ، فالجمهور من العقلاء من أرباب الملل وغيرهم قالوا : يمتنع قيام الحادث بذاته تعالى ، **وقالت الكرامية يجوز** أن يقوم بذاته الحادث ، الذى يحتاج إليه البارى فى إيجاد الخلق ، ثم اختلفوا فى ذلك الحادث فقيل هو الإرادة ، وقيل هو قوله (كن) ، ويقولون إن خلق الإرادة فى ذاته تعالى ، أو القول (كن) مستند إلى القدرة القديمة ، أما إيجاد الخلق فمستند إلى الإرادة أو القول على اختلاف القولين ، وقال بعض المعتزلة إن العلم يحدث بحدوث المعلوم .

أدلة الجمهور

استدل الجمهور على مدعاهم بعدة أدلة : **منها قولهم إن اختصاص** أى وصف بذات لابد له من مقتضى ، وذلك المقتضى ، إما جزء الذات ، أو نفس الذات ، أو أمر منفصل ، فإن اتصفت ذات البارى بصفة واختصت بها ، لابد له من مقتض هو أحد هذه الثلاثة ، لا جائز أن يكون منشأ اختصاص الوصف بذات الواجب جزأها ، لأن الدليل العقلى نفى عنها التركيب فلا جزء لها يكون منشأ لهذا الاختصاص .

ولا جائز أن يكون أمراً منفصلاً ، لأنه يؤدى إلى احتياج الواجب إلى غيره ، فى اختصاص ذلك الوصف به ، وهو باطل ، لأنه ينافى الغنى المطلق ، الواجب

للبارى ، فتعين أن يكون منشأ اختصاص الوصف هو الذات ، والذات أزلية ، فوجب أن يكون الوصف القائم بالذات أزلياً ، فلا يكون حادثاً .

ومن الأدلة قولهم : إن القائم بذات البارى لابد أن يكون صفة كمال ، فلو كانت الصفة القائمة به حادثة لكان خالياً عنها فى الأزل ، والخلو عن صفة الكمال نقص ، والنقص على الله تعالى محال ، فامتنع أن تكون صفته حادثة .

وأورد على هذا الدليل أن الخلو عن صفة الكمال إنما يكون نقصاً لو كان حصول ذلك الكمال ممكناً ، أما لو كان ممتنعاً لقيام كمال آخر بالذات ، يكون قيامه مانعاً من طُرُوّ ذلك الكمال ، وزواله شرطاً فى حصول ذلك الكمال ، فلا يكون الخلو عنه نقصاً ، فيجوز أن يكون هناك كمالات حادثة لا تتناهى ، وعلى ذلك لا يلزم الخلو المستلزم ، **ويجاب عن ذلك بأن وجود** كمالات حادثة لا تتناهى يؤدى إلى حوادث لا أول لها ، وهو باطل ، بالبرهان الدال على استحالة التسلسل وقد تقدم مستوفى (١) .

أدلة المخالفين

استدل الكرامية وبعض المعتزلة بعدة أدلة منها قولهم اتفق علماء الكلام على أن الله تعالى سميع بصير متكلم ، ولا يخفى أنه لا يتصور كونه سميعاً إلا بوجود مسموع ، ولا يتصور كونه بصيراً إلا بوجود مبصر ، ولا يتصور كونه متكلماً إلا بوجود مخاطب ، والمسموع والمبصر والمخاطب حوادث ، فوجب أن تكون هذه الصفات حادثة .

ويجاب عن هذا الدليل بأن الحادث إنما هو تعلق الصفات بما اقتضته ، لا نفس الصفات ، وليس التعلق قائماً بالذات ، فلا ضرر فى حدوثه ، أيضاً فهذا الدليل على فرض تسليمه لا يثبت المدعى ، لأن مدعى الكرامية

---

(١) راجع الجزء الأول من هذا الكتاب ص ١٦٤ وما بعدها .

حدوث الإرادة ، أو قوله (كن) ؛ ومدعى بعض المعتزلة حدوث العلم ، والدليل لم يتعرض للإرادة ولا للعلم ، اللهم إلا أن يقال الغرض منه إلزام الخصم لا إثبات المدعى .

ومن الأدلة قولهم إن خلقه للعالم حصل بعد أن لم يكن ، وعلمه بأن زيداً وجد حصل بعد أن كان عالماً بأنه سيوجد ، فقد حدثت فيه صفة الخالقية ، وصفة العلم ، ويجاب عن ذلك بأن الخالقية من الإضافات ، والنسب ، فلا ضرر فى تجددها ، وأما العلم فلا تغير فيه أصلاً ، والمتصف بأنه كان أو سيكون المعلوم ، فالتغير فيه .

المطلب السادس الواجب
ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض

اصطلح الحكماء على أن الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل ، والعرض هو الممكن المحتاج إلى محل ، يقومه ، واصطلح الأشاعرة : على أن الجوهر هو المتحيز بالذات ، وعلى أن العرض هو المتحيز بالتبع ، وإذا نظرنا إلى اصطلاح أى من الفريقين : حكمنا بأن البارى سبحانه وتعالى ليس جوهراً ، ولا عرضاً ، فإن الحكماء أخذوا فى مفهوم كل من الجوهر والعرض ، الإمكان ، والله تعالى قديم لا ممكن ، والأشاعرة أخذوا فى مفهوميهما التحيز ، والله تعالى ليس متحيزاً ، لا أصالة ، ولا تبعاً ، أما نفى الجسمية عنه تعالى فحاصل الكلام فيه أن جمهور علماء الكلام قالوا : ليس البارى سبحانه وتعالى جسماً ، وقال غيرُ الجمهور إنه جسم ، وهذا الفريق المخالف للجمهور ، المثبت للجسمية الكرامية ، والمجسمة ، أما الكرامية فبعد اتفاقهم على أنه تعالى جسم ، اختلفوا فى بيان المراد منه فقال بعضهم إنه جسم أى موجود ، وقال بعضهم إنه جسم أى قائم بنفسه ، وهذه الطائفة لا كلام لنا معها ، إلا من حيث إطلاق الجسم على الله تعالى ، فنقول

حيث لم يرد توقيف من الشارع بذلك ، فلا يصح شرعاً أن يقال إنه جسم ، وإن كان للمعنى المراد منه صحيحاً ، ومثل هذا ما إذا قيل إنه جوهر ، أى قائم بنفسه وقيل إن صفاته عرض أى قائم بغيره .

وأما المجسمة فبعد أن اتفقوا على أنه جسم اختلفوا فى بيان ماهيته ، فقال بعضهم إنه مركب من لحم ودم ، وقال بعضهم إنه نور يتلألأ ، كالسبيكة البيضاء ، أى كالفضة المذابة فى الصفاء ، وقال بعضهم إنه على صورة شاب أمرد ، وقال بعضهم إنه على صورة شيخ ، ولم يكن لفرق المجسمة مستند فى تعيين هذه المعانى ، غاية الأمر أن الجميع استند فى إثبات الجسمية لله تعالى إلى شبه ظنها أدلة ، بعضها عقلى وبعضها نقلى .

فمن الشبه العقلية قولهم : الموجود إما جسم ، وإما حال فى الجسم ، والله تعالى موجود ، فوجب أن يكون متصفاً بكونه جسماً ، أو بكونه حالاً فى الجسم ، وقد قام الدليل على أن الله تعالى لا يحتاج لغيره ، ولو كان حالاً فى جسم لكان محتاجاً إلى ما حل فيه ، وهو باطل ، فوجب أن يكون جسماً .

ولرد هذه الشبهة نقول لو كان جسماً لكان محتاجاً إلى المكان ، وحيث إن الاحتياج منعكم من القول بكونه حالاً فى جسم ، فليكن مانعاً لكم أيضاً من القول بالجسمية ، وأيضاً فحصر الموجود فى كونه جسماً أو حالاً فى الجسم يرده إجماع العقلاء على أن القسمة ثلاثية لا ثنائية ، ولذلك يقولون الموجود اما جسم ، أو حال فى جسم ، أو ليس جسماً ولا حالاً فيه .

ومن الشبه التى استندوا إليها قولهم : الله إما أن يكون داخل العالم وإما أن يكون خارجه ، وإما أن لا يكون داخله ولا خارجه ، والثالث باطل بالضرورة ، فإن ثبت الأول كان متحيزاً فيكون جسماً ، وإن ثبت الثانى كان فى جهة فيكون جسماً ، ويجاب عن ذلك بأنا نختار كونه ليس داخل العالم ، ولا خارجه ، ودعواكم ضرورة البطلان ، إنما نشأ من قصر نظرهم على ما وقع عليه الحس فقط ، ومن قياس الغائب على الشاهد ، ومن الشبه قولهم قد اتفقنا على أن الله تعالى له

صفات قائمة بذاته ، ومعنى القيام بالغير هو التحيز تبعاً ، فتكون ذات الإله متحيزة أصالة ، فيكون جسماً ، ويجاب عن ذلك بأن القيام بالغير له معنيان : هذا المعنى المذكور ، والمعنى الثانى اختصاص الناعت بالمنعوت ، وقيام صفات البارى بذاته بالمعنى الثانى ، بإجماع الأشاعرة والمعتزلة ، والحكماء .

ومن هذا البيان يتبين لك أن تلك الشبه التى استندوا إليها من قبيل القضايا الوهمية ، الكاذبة ، فيظنها الناظر إليها بادىء ذى بدء أنها صالحة للاستدلال ، والواقع غير ذلك .

وأما النقل فآيات وأحاديث كثيرة نكتفى بذكر بعضها ، قال الله تعالى ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ وقال تعالى ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ وقال تعالى ﴿ وجاء ربك ﴾ فهذه الآيات يفهم من بعضها بحسب الظاهر إثبات بعض أجزاء الجسم لله ، ويفهم من البعض الآخر أنه ينتقل من مكان إلى مكان ، وهذا من خواص الأجسام ، وجاء فى الحديث (إن الله خلق آدم على صورته) وجاء فيه أيضاً (قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمٰن) .

والجواب عن هذا الدليل النقلى أنه قد ثبت بالعقل أن الله تعالى ليس بجسم ، لأنه لو كان جسماً لكان حادثاً ، لتركبه ، والتركيب يقضى باحتياج المركب إلى أجزائه ، والاحتياج إلى الغير مستلزم للحدوث ، وهو محال ، لأن الله تعالى قديم ، ومعلوم أن ما ثبت بالعقل قطعى (١) ، لا يقبل النفى أصلاً ، فإن ورد فى النقل ما يخالفه نظر فى ذلك النقل ، فإن كان قرآناً وجب تأويله وإرجاعه إلى ما يتفق مع هذا الذى ثبت بالعقل ، وإن كان آحاداً كان ظنى الثبوت ، فلا يعارض القطعى ، ولو تنزلنا وقلنا بقطعية ثبوته ، (ولا سبيل إلى ذلك) أولناه وأرجعناه إلى

---

(١) يقصد أن الدليل العقلى ينفى عن الله تعالى الجسمية ، لأنه يلزمها الاحتياج إلى الأجزاء والله سبحانه غنى عن كل شىء ، ودلالة الدليل العقلى قطعية ، فما ورد من الآيات والأحاديث التى توهم الجسمية يجب تأويلها .

ما ثبت بالعقل ، فيجب حينئذ تأويل هذه الآيات والأحاديث ، وما ماثلها ، وإرجاعها إلى ما ثبت بالعقل ، والتأويل هو إخراج الشىء عن ظاهره المتبادر منه ، وهذا القدر متفق عليه بين الخلف والسلف ، وأما تعيين المراد من النص ، أو الحديث بعد التأويل بالمعنى المتقدم ، فقد حصل فيه خلاف ، فالسلف يفوضون علمه إلى الله تعالى ، والخلف يعينون معنى ، يحمل ذلك اللفظ عليه ، بواسطة قرينة تساعد على ذلك .

ومنشأ هذا الخلاف اختلافهم فى الوقف على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ ، فمن وقف على قوله ﴿ إلا الله ﴾ وجعل قوله ﴿ والراسخون ﴾ الخ كلاماً مبتدأ ، قال إن معرفة معنى ذلك المتشابه الذى صرف عن ظاهره مختص به سبحانه وتعالى ، دون سواه ، ومن وصله بقوله ﴿ والراسخون فى العلم ﴾ قال : إن من رسخت قدمه فى العلم يمكنه بواسطة القرائن أن يدرك معنى يصح حمل اللفظ عليه ، والذى يميل إليه العقل السليم ويرجحه طريقة السلف ، لأنها أسلم وقد نقل عن الخلف تعيين معانى هذه المتشابهات ، فحملوا اليد فى قوله تعالى ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ على القدرة وحملوا الوجه فى قوله ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ على الذات ، وقالوا إن قوله تعالى ﴿ وجاء ربك ﴾ معناه مجىء الأمر ، وقالوا إن قول النبى ﷺ (إن الله خلق آدم على صورته) خبر آحاد فهو ظنى الثبوت فلا يعارض الدليل العقلى القطعى ، ولو فرض أنه قطعى الثبوت فليس نصاً فى إفادة الجسمية لأن الضمير فى قوله صورته يحتمل أن يرجع إلى لفظ الجلالة ، ويكون المراد من الصورة الصفة ، وحينئذ فمعنى الحديث أن الله تعالى خلق آدم على صفة البارى سبحانه وتعالى ، من كونه سميعاً بصيراً متكلماً حياً ، فليس جماداً ، ويحتمل أن يكون الضمير عائداً على آدم ، ويكون معنى الحديث أن آدم عليه الصلاة والسلام لم يكن تكوينه وإبرازه إلى الوجود مماثلاً لأفراد بنيه من كونه أولا نطفة ، ثم ينتقل إلى علقة ، ثم إلى مضغة ، ثم تنفخ فيه الروح ، ويمكث فى الرحم زمناً ، ثم يظهر فى عالم الحس ، ولا يزال ينمو إلى أن يصل إلى حد محدود ، يقف نموه عنده ؛ بل طريق تكوينه ، هو أنه لما نفخ فيه الروح كان على

صورته التى ظهر عليها فى عالم الحس ، فكان من أول أمره على طوله ، وشكله ، الذى علمنا مقداره ووصفه فى السنة .

كذلك يقال فى قول النبى ﷺ (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمٰن) إن ظاهره يفيد الجسمية لأن الأصبع جزء من أجزاء الجسم ، ولكن هذا الحديث خبر آحاد ، فلا يعارض الدليل القطعى النافى للجسمية .

وقد قيل فى تأويله الغرض المبالغة فى وصف الله تعالى بالقدرة على تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقة ، ولا كلفة فإن الشىء إذا كان فى كف الإنسان وبين أصابعه تمكن منه كل التمكن .

المطلب السابع الواجب لذاته ليس بمتحيز

المتحيز فى اصطلاح القوم هو الجرم الذى تأخذ ذاته قدراً من الفراغ والمراد من الجرم ما يشمل الجوهر والجسم ، والتحيز هو أخذ ذات الجرم قدراً من الفراغ ، والحيز هو القدر الذى أخذه الجرم من الفراغ ، فإذا علمت مدلولات هذه الألفاظ وعلمت من البحث السابق أن البارى ليس جسماً ، ولا جوهراً حكمت حكماً ضرورياً بأن الواجب لذاته منزه عن الحيز والمكان ، وأيضاً فالشاغل للمكان محتاج إلى المكان ليكون فيه ، والاحتياج من سمات الحوادث ، والله سبحانه وتعالى قديم بذاته وصفاته ، متصف بالغنى المطلق عن كل ما عداه .

المطلب الثامن الواجب لذاته ليس فى جهة من الجهات

جميع علماء الكلام ما عدا المشبهة على أن الله سبحانه وتعالى ليس فى جهة من الجهات ، فلا يقال إنه عن يمين العرش ، أو عن يساره ، أو فوقه أو تحته ، أو

أمامه أو خلفه ، لأنه حيث ثبت وعلم مما سبق أنه ليس متحيزاً ولا حالاً فى المتحيز ، فبالضرورة لا يكون فى جهة .

أما المشبهة فقالوا هو فى جهة الفوق ثم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم كونه فى الجهة ليس مثل كون الأجسام فيها ، وهذا القائل لم يخالف علماء الكلام إلا فى الإطلاق اللفظى ، فهو يطلق على الله أنه فى جهة الفوق ، ولكنه لم يرد المعنى الذى يحيله العقل . وعلماء الكلام لا يطلقون ذلك على الله حيث لم يرد إذن من الشارع بذلك ، فهو مثل الطائفة القائلة إن الله جسم لا كالأجسام ، وقال بعضهم إن كون الله (١) فى جهة ككون الأجسام فى جهة ، وهو أن يكون بحيث يشار إليه بأنه هنا أو هناك ، وهذا الفريق بعضه يقول : إنه على العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال ، وتبدل الجهات ، وبعضه يقول إنه محاذ للعرش ، غير مماس له ، وهو بعيد عنه بمقدار متناه ، أو غير متناه على خلاف فيما بينهم .

استدل المشبهة على قولهم إنه فى جهة الفوق بأدلة عقلية أخذوا منها أنه يجب أن يكون فى جهة ، وبأدلة نقلية أخذوا منها أنه فى جهة الفوق ، أما الأدلة العقلية التى أخذوا منها أنه فى جهة فهى التى تقدمت فى مبحث نفى الجسمية واستند المجسمة إليها فى قولهم أن الله جسم ، فإنهم أخذوا منها أنه فى جهة لأن ما كان جسماً لابد أن يكون فى جهة ، ويلزمهم أن يقولوا بأنه جسم ، وقد علمت أن هذه شبه واهية لا تنتج المدعى .

وأما الأدلة النقلية التى أخذوا منها أن الله فى جهة الفوق فظواهر الآيات والأحاديث الموهمة لذلك ومنها قوله تعالى ﴿ الرحمٰن على العرش استوى ﴾ فإنه بظاهره أن الله فى الجهة العليا للعرش ، ومنها قوله ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب ﴾ فإن الصعود الحركة إلى جهة العلو ، ومنها قوله تعالى ﴿ تعرج الملائكة والروح

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٢٠ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٩ وما بعدها .

إليه ﴾ والعروج الحركة إلى جهة العلو ، والصعود والعروج إليه سبحانه وتعالى يشعر بأنه فى تلك الجهة ، ومنها قوله تعالى ﴿ أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾ فإنها تدل بظاهرها على أن الله فى جهة العلو . ومن الأدلة قوله ﷺ للجارية الخرساء « أين الله » فأشارت إلى السماء فأقر ذلك منها ولم ينكر عليها ، وقال إنها مؤمنة ، فسؤال النبى للجارية بقوله « أين الله » وإقراره لها يشعر بالجهة . **ويجاب عن تمسكهم بهذه الظواهر** بأنه قد ثبت بالدليل العقلى أن الله تعالى منزه عن الجهة ، فإذا ورد دليل نقلى مقطوع بوروده بأن كان متواتراً سواء كان قرآنا أو سنة ، وكان ظاهره يفيد معنى لا يتفق مع ما ثبت بالدليل العقلى ، وجب تأويل ذلك النقلى وإرجاعه إلى الدليل العقلى ، وإن كان خبر آحاد فلا يعارض الدليل العقلى لأنه قطعى ، وخبر الآحاد ظنى ، وحينئذ فهذه الآيات والأحاديث وما كان على شاكلتها مصروفة عن ظاهرها باتفاق السلف والخلف ، إلا أن السلف وقف عند صرفها عن ظاهرها ووكل علم معناه المراد منها إلى الله سبحانه وتعالى ، وأما الخلف فإنه أخذ يبحث عن معنى لها لا يتنافى مع ما ثبت بالعقل .

فقال فى قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ إن العرش معناه فى هذه الآية الملك ، ويشهد لكون العرش قد يذكر ويراد به الملك قول سعيد بن زائدة الخزاعى فى النعمان بن المنذر

قد نال عرشاً لم ينله نائل   جن ولا إنس ولا ديار

وأراد من العرش فى البيت الملك ويقال فلان استوى له الملك ، ولا يزول عنه ، فكذلك استوى على الملك ، فيكون المعنى إن الرحمٰن جل وعلا استوى على الملك وتمكن منه فلا يزول عنه بحال (وقال الزمخشرى لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك لا يحصل إلا مع الملك جعلوه كناية عن الملك ، فقالوا استوى فلان على العرش يريدون ملك ، وإن لم يقعد على العرش البتة) ، وقال الخلف فى قوله تعالى ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب ﴾ أى أن الله يرتضى الكلم الطيب

ويرتب عليه المدح فى العاجل ، والثواب فى الآجل ، وأول أيضاً قوله تعالى ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه ﴾ بالعروج إلى موضع يتقرب إليه بالطاعات فيه ، وقالوا فى قوله تعالى ﴿ أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾ المراد بمن فى السماء الملك الموكل بتعذيب المستحقين للعذاب ، وأما حديث الجارية الخرساء فإن السؤال فيه كان بلفظ « أين الله » لاستكشاف ما ظن أنها معتقدة له من أن الإله فى مكان ، فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية ، وعلم أن إشارتها إلى السماء لتبين أن الإله هو خالق السماء ، ومع ذلك فالحديث خبر آحاد وهو ظنى فلا يعارض الدليل العقلى لأنه قطعى .

المطلب التاسع الواجب لذاته لا يحل فى غيره

اتفق المسلمون على أن الله تعالى لا يحل فى ذات أخرى (ونسب إلى غلاة الشيعة أنهم قالوا بحلول الله فى علىّ وأولاده ، وقالوا لا يمتنع ظهور الروحانى فى الصورة الجسمانية ، كجبريل عليه السلام فى صورة دحية الكلبى ، فلا يبعد أن يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين كعلىّ وأولاده ، والأئمة المعصومين . ولكنا نقول لهم إن الظهور غير الحلول ، وجبريل لم يحل فى دحية الكلبى ، بل ظهر بصورته فلا يصلح ظهور جبريل فى صورة دحية دليلاً لهم على الحلول) ، ونقل عن بعض طوائف النصارى القول بالحلول وسيأتى بيان شبهتهم والرد عليها ، وحاصل ما قرره علماء الكلام فى هذا المطلب أنهم قالوا إن حلول ذات الله فى ذات أخرى إما أن يكون حلول ظرفية كحلول الشيء فى المكان .

وإما أن يكون حلول امتزاج كالماء فى العود وإما أن يكون حلول صفة فى موصوف وهو الاختصاص الناعت .

والكل منفى عنه سبحانه وتعالى ، أما حلول الظرفية أو الامتزاج فلأنه يستلزم احتياج الحال إلى مكانه الذى حل فيه ، والحلول فى المكان من خواص الأجسام ، وقد قام الدليل على أنه تعالى ليس بجسم ، والاحتياج أيضا ينافى الغنى المطلق ؛

وأما حلول الصفة فدليل نفيه أنه يستلزم (١) الاحتياج والافتقار وهو مستحيل على الله تعالى .

وقال فى شرح المقاصد الحال فى الشىء يفتقر إليه فى الجملة ، سواء كان حلول الجسم فى المكان ، أو عرض فى جوهر ، أو صورة فى مادة ، كما هو رأى الحكماء . ويدل على نفى الحلول بالمعنى الأخير أيضاً قولهم لو حل فى شىء لزم تحيزه ، لأن الحلول فى الغير هو حصول العرض فى الحيز تبعاً لحصول الجوهر فيلزم أن يكون متحيزاً ، والتحيز سواء كان بالذات أو بالتبع مستحيل على الله تعالى ، لأنه من صفات الحوادث ، وكما لا تحل ذاته فى ذات أخرى لا تحل صفاته فى ذات أخرى ، لأنها لو حلت فى غيره لانتقلت منه إلى ذلك الغير ، والانتقال لا يتصور فى الصفات . وأيضاً يلزم خلو البارى عن تلك الصفة وهو مستحيل عليه تعالى .

المطلب العاشر الواجب لذاته لا يتحد بغيره

الاتحاد يطلق على معان ثلاثة الأول صيرورة شىء شيئاً آخر بطريق التحول والتغير كما يقال صار الماء هواء ، والأسود أبيض ، أى أن الصورة النوعية للماء زالت عن هيولاه وطرأ على تلك الهيولى الصورة النوعية للهواء ، فحصلت حقيقة أخرى هى حقيقة الهواء ، وأن صفة السواد زالت عن الموصوف بها واتصف بصفة أخرى هى البياض ، والاتحاد بهذا المعنى يؤول إلى أن الشىء يتغير ويتحول من حالة إلى حالة أخرى .

المعنى الثانى صيرورة شىء شيئاً آخر بطريق التركيب ، وهو أن ينضم شىء إلى شىء ثان فيتكون منهما ثالث ، كما يقال صار التراب طيناً ، فإن معناه أنه انضم

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٢٩ وشرح المقاصد جـ ٢ ص ٥٠ وما بعدها .

إلى التراب ماء فتكون منهما حقيقة أخرى ، تسمى طيناً ، والاتحاد بهذا المعنى يؤول إلى أن الشىء صار جزءاً لغيره .

المعنى الثالث أن يصير شىء بعينه شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شىء من صورته ، أو ينضم إليه شىء ، كصيرورة زيد عمراً ، من غير أن يحصل تغير ، وإطلاق الاتحاد على المعنى الأول والثانى مجاز وعلى الثالث حقيقة ، وهو بالمعانى الثلاثة مستحيل على الله تعالى . وأما بالنسبة للممكنات فالمستحيل هو الثالث لا غير . ووجه استحالته بالمعنى الأول على الله تعالى لأنه يؤدى إلى طرو التغير والتحول عليه تعالى ، والله منزه عن ذلك ، ووجه استحالته بالمعنى الثانى عليه تعالى أنه يؤدى إلى أن الواجب جزء لغيره ، وهو مستحيل عليه تعالى بالضرورة ، وأما وجه استحالته بالمعنى الثالث بالنسبة للممكنات والبارى سبحانه وتعالى ، فلأنه لا يخلو إما أن يبقى المتحدان أو ينعدما ، أو ينعدم أحدهما ، فإن بقيا فلا اتحاد لأن كل واحد باق بحاله ، وإن انعدما فلا اتحاد أيضاً لأنه لا شىء موجود حتى يتحدا .

وإن انعدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً لأنه لا يتأتى اتحاد موجود مع معدوم والاتحاد بهذا المعنى الأخير ذكر فى المبحث تتميماً لبيان معانيه التى يستعمل فيها ، وإلا فهو بهذا المعنى من الأمور العامة التى لا تخص الواجب ، فإنه مستحيل مطلقاً بالنسبة للواجب والممكن ، ونفى الاتحاد عن الله سبحانه وتعالى بهذه المعانى مجمع عليه بين المسلمين ، ونسب إلى بعض طوائف النصارى القول بالاتحاد وسيأتى بيانه مع شبهته وردها .

المطلب الحادى عشر الواجب لذاته ليس له صاحبة ولا ولد

لم ينقل من طريق صحيح عن ملة من الملل إسلامية أو غير إسلامية ، أنها صرحت بأن الله تعالى اتخذ صاحبة ، وإنما الذى نقل عن طائفة من النصارى (قالت المسيح ابن الله) وطائفة من اليهود قالت (عزير بن الله) وجاء فى القرآن آيات كثيرة ترد على هاتين الطائفتين نذكر من بين هذه الآيات آية واحدة مع

تبيين جهة الرد الذى تضمنته ، قال تبارك وتعالى ﴿ **بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شىء وهو بكل شىء عليم** ﴾ [١] بيان ذلك أن يقال لهاتين الطائفتين إما أن تريدوا بقولكم إن لله ابنا أن الله أحدثه وأبدعه لا على مثال سبق ، لكونه لم يتولد من نطفة ، أو اختص بمزايا لم توجد فى غيره ، ولا فيمن سبقه ، وإما أن تريدوا ذلك المعنى المتعارف من الولادة فى الحيوان ، وإما أن تريدوا معنى آخر . فإن أردتم المعنى الأول يرد عليكم بخلق السموات والأرض فإن الله أبدعهما لا على مثال سبق ، وأودع فيهما من الخواص والمزايا ما لا يدخل تحت حصر ، ومع ذلك لم يقل أحد من المليين بأن السموات والأرض ابن الله ، فبطل قولكم إن لله ابنا بهذا المعنى ، وإلى هذا الرد أشير بقوله ﴿ **بديع السموات والأرض** ﴾ ، وإن أردتم الولادة المعروفة فى الحيوان فهذا أيضاً باطل لوجوه .

(١) أولاً أن تلك الولادة لا تصلح إلا ممن كانت له صاحبة وشهوة ، وينفصل عنه جزء ويحتبس ذلك الجزء فى رحم تلك الصاحبة ، وهذه الأحوال إنما تصح فى الجسم الذى يصح عليه الاجتماع والافتراق ، وباقى عوارض الجسم ، وهذا محال على خالق العالم لأنه قديم ، مخالف للممكنات وقد أشير إلى هذا الوجه بقوله تعالى ﴿ **أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة** ﴾

(٢) ثانياً أن تحصيل الولد بهذا الطريق إنما يصح فى حق من لا يكون قادرا على الخلق والإيجاد والتكوين دفعة واحدة ، فإذا أراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل إلى تحصيله بالطريق المعتاد ، أما من كان خالقاً لجميع الممكنات قادراً على كل المحدثات ، فإنه إذا أراد إحداث شىء قال له كن فيكون ، وحيث كان الإله بهذا الوصف امتنع إحداثه للشخص بطريق الولادة وهذا الوجه يشير إليه قوله تعالى ﴿ **وخلق كل شىء** ﴾ .

٣ — ثالثاً أن ذلك الولد إما أن يكون قديماً وإما أن يكون حادثاً ، لا جائز ،

---

(١) الآية رقم ١٠١ من سورة الأنعام .

أن يكون قديماً لأن القديم لا يحتاج لغيره ، وهذا محتاج إلى أبيه فى تكونه ، فبطل كونه قديماً فتعين كونه حادثاً ، وحينئذ يقال لهؤلاء القائلين إن لله ابناً قد ثبت بالدليل العقلى أن الله تعالى عالم بكل شىء ، فإما أن يعلم أن فى تحصيل ولد كمالاً ونفعاً له ، وإما أن يعلم أن لا كمال ولا نفع فى تحصيله ، فإن كان يعلم أن فى تحصيل الولد كمالاً ونفعاً ، فلا وقت يفرض إلا والداعى إلى إيجاد هذا الولد متحقق ، وهذا يوجب كون الولد أزلياً وهو محال . ولم يقل به أحد أصلاً ، وإن كان يعلم أن لا كمال فى إيجاده وجب أن لا يحدث فى وقت من الأوقات ، فلا ولد له أصلاً ، وإلى هذا الوجه أشير بقوله تعالى ﴿ **وهو بكل شىء عليم** ﴾ وإن أردتم معنى غير ما ذكر فبينوه لنا لنتكلم معكم فيه .

شبه المثبتين للاتحاد والحلول والبنوة

نقل عن بعض طوائف النصارى القول بالاتحاد ، وعن بعضهم القول بالحلول ، وعن بعضهم القول بأن عيسى ابن الله ، وعن بعض طوائف اليهود القول بأن عزيراً ابن الله .

واختلف النقل عن النصارى فى معنى الاتحاد ، فقيل معناه أن الكلمة وهى صفة العلم ظهرت فى عيسى ، وصارت معه هيكلاً ، وقيل معناه الممازجة بمعنى أنه تكون من الكلمة وعيسى شىء ثالث .

أما القول بالحلول فمعناه على رأى بعض فرقهم أن الكلمة وهى صفة العلم حلت فى المسيح ، وعلى رأى البعض الآخر أن ذات الله حلت فى المسيح ، ولما رأى صاحب المواقف [١] أن كلام النصارى فى الاتحاد والحلول مضطرب وغير منضبط على وجه صحيح ذكر الصور العقلية التى تتأتى فى الاتحاد والحلول

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٢٩ الطبعة السابقة وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٥١

فقال : إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه ، أو حلول صفته فيه ، وكل ذلك إما ببدن عيسى أو بنفسه ، وإما أن لا يقولوا بشىء من ذلك ، وحينئذ فإما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق والإيجاد أولا ، ولكن خصه الله بالمعجزات وسماه ابناً تشريفاً ، كما سمى إبراهيم خليلاً ، فهذه ثمانية احتمالات ، كلها باطلة إلا الأخير ، فالستة الأولى باطلة للأدلة التى أحالت حلول الله واتحاده ، والسابع باطل لما سنبينه من أنه لا مؤثر فى الوجود إلا الله ا هـ وبقى احتمال اتحاد الكلمة بذات المسيح وهو باطل أيضاً ، لأن الكلمة المراد منها عندهم صفة العلم ، والاتحاد بجميع معانيه وأفراده مستحيل عليه تعالى بالأدلة السابقة .

والشبه التى أوقعت النصارى فى هذه الظلمات هى ما جاء فى الإنجيل فى عدة مواضع من ذكر الله بلفظ الأب ، وذكر عيسى بلفظ الإبن ، وذكر الاتحاد والحلول تصريحاً أو تلويحاً ، فمن ذلك ما جاء فى إنجيل يوحنا فى الإصحاح الرابع عشر .

(يافليفوس من يرانى ويعايننى فقد رأى الآب فكيف تقول أنت أرنا الأب ولا تؤمن أنى بأبى وأبى بى واقع ، وإن الكلام الذى أتكلم به ليس من قبل نفسى بل من قبل أبى الحال فى ، وهو الذى يعمل هذه الأعمال التى أعمل ، آمن وصدق أنى بأبى وأبى بى) هذا لفظ الإنجيل المنقول إلى العربية المتداول عندهم ، فأخذ بعضهم الاتحاد من قوله (من يرانى ويعايننى فقد رأى الأب) ، وأخذ بعضهم الحلول من قوله (أبى الحال فىّ) وأخذ بعضهم البنوة من التصريح بلفظ الأب مرة بعد أخرى .

وهذا لا يصلح دليلاً لوجهين : الأول توافر الأدلة على حصول التغيير والتبديل فى الإنجيل ، فاحتمل أن يكون ذلك المذكور فى إنجيل يوحنا مما حصل فيه التغيير والتبديل ، فلا يصلح حينئذ أن يكون دليلاً فسقط به الاستدلال . الثانى إنا نتنزل ونقول لا تغيير ولا تبديل فى ذلك المنقول ، لكن دلالته على مدعاهم ليست يقينية ، لجواز أن يكون المراد من الاتحاد الذى فهمه بعضهم من

الجملة الأولى الاتحاد فى بيان طريق الحق وإظهار كلمة الصدق كما يقال أنا وفلان واحد فى هذا القول ، ولجواز أن يكون المراد من الحلول المصرح به فى بعض الجمل حلول آثار صنع الله من إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، ولجواز أن يكون المراد من الأب المبدىء ، فإن القدماء كانوا يطلقون الأب على المبدى ، فمعنى قوله (أبى) مبدئى وموجدى ، وسمى عيسى ابناً تشريفاً له كما سمى إبراهيم خليلاً ، وأيضاً فمن كان متوجهاً لشىء ومقيماً عليه يقال له ابنه كما يقال أبناء الدنيا وأبناء السبيل ، فجاز أن يكون تسمية عيسى بالابن لتوجهه فى أكثر الأحوال إلى الحق ، واستغراقه أغلب الأوقات فى جناب القدس . ومما يؤكد ذلك أنه جاء فى الإصحاح السابع عشر من إنجيل يوحنا حيث دعى عيسى للحواريين ما لفظه (وكما أنت بأبى بى وأنا بك فليكونوا هم أيضاً نفساً واحداً ليؤمن أهل العلم بأنك أنت أرسلتنى ، وأنا قد استودعتهم المجد الذى مجدتنى به ودفعته إليهم ، ليكونوا على الإيمان واحداً كما أنا وأنت أيضاً واحد ، وكما أنت حال فىّ كذلك أنا فيهم ليكون كلهم واحداً) هذا لفظ الإنجيل وقد تبين منه معنى الاتحاد والحلول على وجه مغاير لما فهموه . وجاء فى الإصحاح التاسع عشر ما لفظه (إنى صاعد إلى أبيكم وإلهى وإلهكم) وهذا يدل بواسطة العطف على أن المراد من الأب الإله ، وعلى أنه مساو لهم فى معنى البنوة والعبودية ، فهذه النصوص تدحض حجتهم وتلزمهم إذا أرادوا الحق بالرجوع إلى ما قضت به الأدلة العقلية المتقدمة من استحالة الاتحاد والحلول والبنوة .

أما بعض اليهود الذى قال إن عزيراً ابن الله فقد أشار الله تعالى إليه بقوله ﴿ وقالت اليهود عزير ابن الله ﴾ نسب الله ذلك القول إلى اليهود مع أنه قول طائفة منهم جرياً على عادة العرب فى إيقاع اسم الجماعة على الواحد ، والسبب الذى دعا هذه الطائفة إلى القول بأن عزيراً ابن الله أن اليهود تركوا العمل بما فى التوراة ، وعملوا بغير الحق ، فعاقبهم الله تعالى بأن أنساهم التوراة ونسخها من صدورهم ، فتضرع عزير إلى الله وابتهل إليه فعاد حفظ التوراة إلى قلبه ، فأنذر

قومه به ، فلما جربوه وجدوه صادقاً فيه ، فقالوا ما تيسر هذا لعزير دون سواه إلا لأنه ابن الله ، وهذه شبهة واهية لا يصح الاستناد إليها ، لأن إجابة الطلب مرتبطة بقبوله ، وبالقرب من الله والخضوع لأوامره ، واجتناب نواهيه ، لا بالبنوة كما يزعمون .

المطلب الثانى عشر الواجب لذاته لا يتصف بالأعراض المحسوسة

اتفق العقلاء على أن الله سبحانه وتعالى لا يتصف بالأعراض المحسوسة بالحس الظاهر ، كاللون والرائحة والنعومة والحلاوة ، ولا بالأعراض المحسوسة بالحس الباطن ، كالألم والحقد والحزن والخوف .

أما عدم اتصافه بالنوع الأول فإنها من خواص الأجسام ، وقد ثبت بالدليل العقلى أنه تعالى ليس بجسم ، وأما عدم اتصافه بالنوع الثانى فلأنها تنشأ عن تأثر وانفعال فى النفس ، والله سبحانه وتعالى منزه عن الانفعالات والتأثر ، فوجب تنزهه عن هذه الأوصاف ، وبالجملة فالبارى سبحانه وتعالى مخالف للحوادث فى ذاته وصفاته .

الصفات المختلف فيها

علماء الكلام القائلون بصفات الله الكمالية التى سبق ذكرها بأدلتها ، وهى كونه قادراً مريداً عالماً حياً سميعاً بصيراً متكلماً اختلفوا فى أنه : هل له صفات أخرى ثبوتية : قال بعضهم ليس له صفات ثبوتية سوى هذه الصفات ، واستدل على ذلك بأنه لا دليل على صفة أخرى ، وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه .

وقد يقال لهذا المستدل : قولك لا دليل على صفة أخرى إن أردت به لا دليل عندك فلا يفيد ، لأن عدم الدليل عندك لا يستلزم عدم الدليل فى الواقع ، وإن أردت به عدم الدليل فى الواقع فلا نسلمه لك ، لأنك لا اطلاع لك على الواقع وقولك وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه يقال فيه إن أردت ما لا دليل عليه عندك نمنع المقدمة ، وإن أردت به ما لا دليل عليه فى الواقع نمنعها أيضاً ، لأن الدليل ملزوم وثبوت الدعوى لازم ، وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه .

وقال بعضهم له صفات ثبوتية أخرى ، واختلف هذا البعض فى تعيينها فقال الأشعرى وأتباعه البقاء من الصفات الثبوتية ، وقال ابن سعيد من[1] الأشاعرة القدم من الصفات الثبوتية ، وقالت الماتريدية التكوين من الصفات الثبوتية ، وقيل بصفات ثبوتية أخرى دل عليها ظاهر القرآن والحديث سنأتى عليها واحدة واحدة وإليك بيان ما قيل فى كل على التفصيل .

البقـاء

إتفق جميع علماء الكلام على أنه تعالى باق ، والدليل على ذلك أنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ يصير جائزا لا واجباً ، والجائز لا يكون وجوده إلا حادثاً وهذا محال ، لأن وجود الواجب لذاته ، فلا ينفك عنه الوجود ، والخلاف بين علماء الكلام إنما هو فى أن البقاء من الصفات الثبوتية أو غيرها .

قال الشيخ الأشعرى ومتابعوه البقاء صفة ثبوتية كالقدرة ، وقال القاضى أبو بكر وإمام الحرمين والإمام الرازى البقاء صفة نفسية ، وقال جمهور علماء الكلام البقاء صفة سلبية ، وبناء على هذا الخلاف اختلفوا فى بيان المفهوم فقال الأشعرى هو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، وقال القاضى إن معناه هو الوجود المستمر فى المستقبل ، وقال جمهور المتكلمين هو عدم الآخرية للوجود أو سلب العدم اللاحق للوجود .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٩١ .

استدل الأشعرى ومن معه بأن الله سبحانه وتعالى باق بالضرورة ويلزم هذا أن يقوم به معنى هو البقاء كما فى العالم والقادر فلا يكون سلبياً ، وإلا لما قام به ولا يكون عين الوجود لأن الشىء قد يوجد ولا يبقى ، كما فى الأعراض غير القارة كالحركات ، ويمكن أن يقال فى هذا الدليل لو كان الواجب باقياً ببقاء زائد على ذاته لما كان البارى واجب الوجود لذاته ، لأن الموجود لذاته باق بذاته ، فإن ما بالذات لا يزول أبداً ، وحيث كان بقاء الواجب ببقاء غير ذاته كان لزوم الوجود للذات وعدم انفكاكه عنها ليس مقتضى لها ، وهذا باطل ، فبطل ما أدى إليه وهو كون بقاء الواجب ببقاء زائد على ذاته .

واستدل القاضى ومن معه بأن المعقول من البقاء هو استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان بعد الزمان الأول ، وقد يقال على هذا القول إن جعل البقاء صفة نفسية باطل ، لأن الصفة النفسية هى التى لا تتحقق الذات فى الخارج بدونها ، والبقاء تتحقق الذات فى الخارج بدونه ، فلا يكون صفة نفسية . قال صاحب الطوالع المعقول من بقاء البارى تعالى امتناع عدمه ، والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول ، وذلك لا يعقل فيما ليس بزمانى ، وحيث كان المعقول من بقاء البارى هو امتناع العدم وهو سلبى فيكون هو المفهوم المتبادر بخلاف المعنيين السابقين ، ولذلك درج على هذا المعنى جمهور علماء الكلام .

القدم

اتفق علماء الكلام على أن الله تعالى قديم ، واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً ، ولو كان حادثاً لاحتاج إلى محدث ، ولو احتاج إلى محدث لاحتاج محدثه إلى محدث للمماثلة بينهما فى الحدوث ، فذلك المحدث إن كان هو السابق لزم الدور ، وإن كان غيره وتسلسلت المحدثات لزم التسلسل ، وكل منهما

محال ، فما أدى إلى أحدهما يكون محالاً ، فبطل كونه حادثاً وثبت كونه قديماً وهو المطلوب .

بعد اتفاق علماء الكلام على أن الله تعالى قديم اختلفوا فى صفة القدم هل هى من الصفات الوجودية أو الصفات النفسية أو الصفات السلبية قال ابن سعيد من الأشاعرة القدم من الصفات الوجودية مثل القدرة والإرادة ، واستدل على ذلك بأن القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا طال عليه الأمد ، ومنه قوله تعالى ﴿ كالعرجون القديم ﴾ ، والجسم لا يوصف بهذا القدم فى أول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد أن لم يكن ، فيكون موجوداً زائداً على الذات ، فكذا القدم الذى هو التقدم بلا نهاية وقد يقال لصاحب هذا القول إما أن تريد بالقدم أنه لا أول له فيكون سلبياً ، فلا يتصور كونه وجودياً ، وإما أن تريد به صفة لأجلها لا يختص البارى بحيز فيكون راجعاً إلى قولك وجود لا فى حيز فيكون سلبياً أيضاً ، وهذا المعنى حمل الشيخ أبو إسحاق كلام ابن سعيد عليه .

وإما أن تريد معنى غير هذين المعنيين فإن أردت الأول أو الثانى فهو سلبى لا وجودى ، وإن أردت غيرهما فبينه لنا لنتكلم معك فيه ، وقال بعض الأئمة (وقيل أنه قول للأشعرى) القدم هو الوجود المستمر فى الماضى وهو من الصفات النفسية ويقال لهذا القائل الصفة النفسية هى التى لا تتحقق الذات فى الخارج إلا بها مثل الوجود ، ولو كان القدم صفة نفسية لوجب أن لا تتحقق الذات فى الخارج بدونها ، وهذا باطل ، بدليل أن العقل يصدق بوجود الذات فى الخارج ثم يطلب الدليل على قدمها ، فبطل كون القدم صفة نفسية .

وقال جمهور المتكلمين القدم صفة سلبية ، والله تعالى قديم بنفسه ، لا بقدم زائد على الذات ، وقسمه الحكماء إلى قدم ذاتى وقدم زمانى ، فالقدم الذاتى كون الوجود لم يسبق بغيره ، والقدم الزمانى كون الوجود لم يسبق بالعدم ، وكل منهما يقع وصفاً للبارى سبحانه وتعالى لأن وجوده لم يسبق بأمر ما ، أما غير الحكماء فقسم القدم إلى ذاتى وزمانى وإضافى ، والذاتى عندهم هو الزمانى عند الحكماء ، والزمانى طول المدة وقدرت بسنة ، والإضافى كقدم الأب بالنسبة للابن ،

والقسمان الأخيران مستحيلان على الله تعالى ، وعلى هذا يعرف القديم بأنه موجود لا أول له أولا ابتداء لوجوده ، أما الأزلى فهو ما لا أول له وجودياً أو عدمياً ، فالأزلى أعم وقيل القديم القائم بنفسه الذى لا أول لوجوده ، والأزلى ما لا أول له وجودياً كان أو عدمياً قائماً بنفسه أو بغيره ، وقيل القديم والأزلى بمعنى واحد وهو ما لا أول له عدمياً أو وجودياً قائماً بنفسه أو بغيره . فعلى المعنى الأول صفات السلوب لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية ، وعلى الثانى الصفات مطلقاً لا توصف بالقدم لعدم قيامها بنفسها ، وعلى الثالث جميع الصفات سلبية أو غيرها توصف بالقدم والأزلية .

أما الذات العلية فإنها توصف بالقدم والأزلية على جميع الأقوال .

الصفات الثبوتية التى قال بها بعض العلماء اعتماداً على ظاهر القرآن والحديث

قال بعض علماء الكلام لله تعالى صفات ثبوتية غير السبعة المتقدمة دل عليها القرآن والحديث ، وهى الاستواء ، والوجه ، واليد ، والعين ، واليمين ، والقدم ، والأصبع ، وهذا بيان الآيات والأحاديث التى دلت على هذه الصفات قال تعالى ﴿ الرحمٰن على العرش استوى ﴾ وقال تعالى ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ وقال تعالى ﴿ كل شىء هالك إلا وجهه ﴾ وقال تعالى ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ وقال تعالى ﴿ ولتصنع على عينى ﴾ وقال تعالى ﴿ والسموات مطويات بيمينه ﴾ وقال ﷺ فى حديث روى عنه (فيضع الجبار قدمه فى النار فتقول قط قط) وقال ﷺ (إن قلوب بنى آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمٰن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء) .

وبيان دلالة هذه الآيات والأحاديث على هذه الصفات أن الله سبحانه وتعالى نسب لنفسه استواء فى الآية الأولى ووجهاً فى الآية الثانية والثالثة ، ويداً فى الآية

الرابعة ، وعيناً فى الآية الخامسة ، ويميناً فى الآية السادسة ، وقدماً فى الحديث الأول ، وأصبعاً فى الحديث الثانى ، وحيث إنه هو الذى نسب لنفسه هذه الأشياء فالنسبة صحيحة لا محالة ، لكن لا على أن المعنى الحقيقى المتبادر من هذه الألفاظ هو المراد ، لوجود مانع ، وهو قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شىء ﴾ فإن هذه الآية أثبتت نفى مماثلته تعالى للحوادث ، فى ذاته ، وصفاته ، وأفعاله ، ولو أريد المعنى الحقيقى لهذه الألفاظ لكان الله مماثلاً للحوادث ، وهذا باطل ، فوجب صرف هذه الألفاظ عن الدلالة على معانيها المتبادر منها عملاً بهذه الآية ، وبالدليل العقلى الذى أثبت أن الله تعالى ليس بجسم ولا فى جهة وليس مماثلاً للحوادث لا فى ذاته ولا فى صفاته ، ووجب أيضاً أن نصدق بثبوت هذه الأشياء له تعالى وإن لم نعلم معناها على التعيين ، ويكفينا فى التصديق بها تميزها عندنا من حيث أنها مغايرة لنظائرها فى الحوادث ، فهى تصور فى الجملة يكفى للتصديق .

وهذه الصفات غير السبع المتقدم ذكرها . وقال بعض علماء الكلام المعروف فى التراكيب العربية المستعملة أنها لا تخلو من إفادة معنى ، إما حقيقياً وإما مجازياً ، وأنها تستعمل فى معناها الحقيقى إلا إذا وجدت قرينة تقتضى العدول عن المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى ، وإن ذلك المعنى المجازى الذى اقتضته القرينة يكون معلوماً لا مجهولاً ، لأن المجاز موضوع بالوضع النوعى التأويلى ، والوضع تعيين اللفظ بأزاء المعنى ليدل عليه بنفسه أو بواسطة القرينة ، وكون الوضع لمعنى مجهول غير معلوم لنا يضيع الغرض من الوضع ، فلو كانت هذه الآيات والأحاديث التى أجمع السلف والخلف على أنها مصروفة عن ظاهرها وعلى أن مدلولها معنىً آخر غير المتبادر منها ، دالة على معنى لا نعلمه لكان المجاز موضوعاً لمعنى مجهول للمخاطب ، وهذا غير معقول ، فوجب أن يكون مدلولها معلوماً للمخاطب ، وقد قامت قرينة فى كل آية أو حديث تدل على ذلك المعنى المجازى وإليك البيان :

قوله تعالى ﴿ **الرحمٰن على العرش استوى** ﴾ تقدم فى مبحث نفى الجسمية ما يتعلق بهذه الآية مستوفى (١) فارجع إليه إن شئت ، وأما الوجه فيحمل على الذات المتصفة بالصفات الكمالية ، ولذلك نظير فى كلام العرب فإنهم يقولون فلان وجه القوم ، أى رئيسهم ، فأريد منه الذات التى لها ولاية ورياسة على غيرها وأيضاً فالدليل العقلى أثبت أن القابل للهلاك ما عدا الذات والصفات ، فلو حملنا الوجه على صفة لا نعرفها لكان معنى قوله تعالى ﴿ **كل شىء هالك إلا وجهه** ﴾ جميع الذوات والصفات ، ومنها ذاته وصفاته قابلة للهلاك إلا صفة الوجه ، وهو باطل بداهة ، وأما اليد فتؤول بالقدرة ، وأما قوله ﴿ **ولتصنع على عينى** ﴾ فمعناه ولتصنع بمرأى منى ، وأما اليمين فتؤول بالقدرة التامة لأنها أقوى فى العمل من اليسرى ، وأما القدم فى الحديث فيحمل التركيب المذكور فيه على الزجر فكثيراً ما يستعمل الضرب بالقدم فى الزجر ، فيكون المعنى أن النار تستمر فى طلب الزيادة إلى أن يزجرها الله تعالى فتنقطع عن الطلب ، وأما حديث الإصبع فقد تقدم تأويله .

صفة التكوين أو صفات الأفعال

صفات الأفعال هى صفات تدل على تأثير ، لها أسماء غير اسم القدرة وتسميتها بهذه الأسماء باعتبار آثارها ، مثل الخلق والإحياء والاختراع والترزيق ، فكل واحدة من هذه الصفات دالة على حصول تأثير من المؤثر فى المؤثر فيه .

وأسماؤها مغايرة لاسم القدرة ، وخص كل تأثير باسم باعتبار الأثر الذى تحقق ، فإن كان الأثر موجوداً بعد عدم سميت صفة الفعل خلقاً وإيجاداً ، وإن كان الأثر بعث الإنسان من القبر سميت صفة الفعل إحياء ، وإن كان الأثر

(١) ارجع الى ص ١٥٣ من هذا الكتاب الجزء الأول .

موجوداً لا على مثال سبق سميت صفة الفعل اختراعاً وهكذا ، وصفات الأفعال على تعددها تندرج تحت صفة يقال لها صفة التكوين .

صفة التكوين هذه اختلف فى حدوثها وقدمها الأشاعرة ومتأخرو الحنفية .

فقالت الأشاعرة إنها حادثة لأنها عبارة عن تعلقات القدرة التنجيزية ، فالتخليق تعلق القدرة بإيجاد المخلوق ، والترزيق تعلق القدرة بإيصال الرزق وهكذا .

ولا شك أن هذه التعلقات حادثة ، فصفات الأفعال حادثة .

أما متأخروا الحنفية من عهد أبى منصور الماتريدى فقالوا إن صفة التكوين قديمة ومغايرة للصفات السبعة المتقدمة المعروفة بصفات المعانى .

وشرح مذهبهم على التفصيل يحتاج إلى بيان أمور ثلاثة : الأول أن التكوين صفة لله ، الثانى أنها أزلية ، الثالث أنها مغايرة للقدرة .

التكوين صفة لله

قالت الماتريدية إن الله تعالى مكون الأشياء ، أى موجدها ومنشئها إجماعاً ، وكونه مكوناً للأشياء بدون صفة التكوين المقتضية أثراً هو المكوَّن محال ، لأنه يستحيل وجود الأثر بدون الصفة التى يحصل بها ذلك الأثر ، فوجب أن يكون له صفة تسمى التكوين . وملخص هذا الدليل أنه تعالى حيث كان مكوناً للأشياء بالإجماع فالواجب أن يكون له صفة يدل عليها لفظ مكون المشتق وهى المشتق منه وهى التكوين ، وإلا لكان كالعالم بلا علم ، والمريد بلا إرادة ، وهو باطل .

وأجيب عن ذلك بأن استحالة وجود الأثر بدون الصفة إنما يكون فى الصفات الحقيقية ، وهى صفات الذات مثل العلم والقدرة ، فلا معلوم بدون علم ، ولا مقدور بدون قدرة ، أما التأثير والإيجاد فليس بالصفات بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر ، فلا يتحقق إلا فيما لا يزال ، وهذا المعنى لا يحتاج لأزيد من صفة القدرة والإرادة ، الأولى للإبراز والثانية للتخصيص .

التكوين صفة أزلية

قالت الماتريدية حيث ثبت أن التكوين صفة لله تعالى وجب أن تكون أزلية لوجوه:منها أنها لو لم تكن أزلية لكانت حادثة ، ولو كانت حادثة لكان البارى محلاً للحوادث ، وكونه محلاً للحوادث باطل ، لما سبق بيانه فى صفات التنزيه .

ويجاب عن ذلك بأنه قد بين فى المبحث السابق على هذا أن الحق فى صفة التكوين أنها ليست صفة ذات ، وإنما هى تعلقات القدرة ، وحيث بطل كونها صفة فلا معنى لقولهم يجب أن تكون أزلية ، لأن كونها أزلية فرع كونها صفة ذات ، وإذا بطل الأصل وهو كونها صفة بطل الفرع وهو كونها أزلية .

ومن الأوجه الدالة على كون صفة التكوين أزلية أن الله سبحانه وتعالى تمدح فى كلامه الأزلى بأنه الخالق البارىء المصور ، وهذه الصيغ تقتضى اتصاف الذات بالأوصاف الدالة عليها بأصل وضعها ، لأن اسم الفاعل حقيقة فى المتلبس بالفعل فوجب أن يكون ذلك الوصف ثابتاً فى الأزل ، وإلا لزم أن الله تعالى تمدح بما ليس فيه وهو كذب ، وهو محال على الله تعالى . ولا يقال إن اسم الفاعل معناه الخالق فيما يستقبل لأنه يكون عدولاً عن الحقيقة إلى المجاز من غير تعذر الحقيقة ، وهو ممنوع عربية . ويجاب عن ذلك بأن التحقيق أن اسم الفاعل حقيقة فى الحال والاستقبال فاستعماله فى الخالق فى المستقبل حقيقة ، ولو سلمنا أنه مجاز فإنا نمنع قولكم إنه لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة بل يكفى فى العدول أن يكون المجاز أولى من الحقيقة .

ولا شك أن المجاز هنا أولى من الحقيقة لأنه يلزم على الحقيقة زيادة صفة قديمة وهى التكوين على الصفات السبعة ولا يلزم ذلك على المجاز ، والأصل عدم تعدد القديم ، فالمجاز أولى لأنه ليس معه تكثير القدماء .

مغايرة صفة التكوين للقــدرة

قالت الماتريدية التكوين صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بها تتكون الأشياء وقت وجودها فيما لا يزال ، **وأما القدرة فهى صفة بها** يصح التأثير والإيجاد ، فصفة التكوين وظيفتها الإيجاد بالفعل وأما القدرة فوظيفتها تصحيح الإيجاد بمعنى أن الممكن تتعلق القدرة به أزلاً لتصحيح إيجاده ، وصفة التكوين توجده فيما لا يزال .

وقال الأشاعرة القدرة صفة وظيفتها الإيجاد بالفعل فى وقته ، أما صحة صدور الممكن فهى لازمة لإمكانه الذاتى ، لأنه إذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثراً للفاعل ، فلا تحتاج صحة الصدور إلى شيء وراء ذلك ، إنما الذى يحتاج إلى مخصص هو صدور الوجود بخصوصه ، وهذا تكفى فيه الإرادة المرجحة لأحد الطرفين ، فلا حاجة إلى إثبات صفة التكوين .

وقال الكمال بن الهمام فى المسايرة ما مضمونه أن القول بقدم صفة التكوين لمتأخرى الحنفية من عهد أبى منصور الماتريدى وليس فى كلام أبى حنيفة وأصحابه المتقدمين تصريح بأن التكوين صفة قديمة .

وكل ما فى الباب أنه نقل عن أبى حنيفة عبارة أخذ منها المتأخرون قدم صفة التكوين ، وهذا نص عبارة أبى حنيفة كما نقلها الطحاوى عنه (وكما كان بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً ، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم البارى ، له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق ، وكما أنه محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحقاق اسم الخالق قبل إنشائهم ، ذلك بأنه على كل شيء قدير) . وهذه العبارة لا تفيد قدم صفة التكوين ، بل آخرها يفيد حدوثها لأن قوله (ذلك بأنه على كل شيء قدير) تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق ، فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته تعالى على الخلق ، فاسم الخالق

والحال أنه لا مخلوق فى الأزل لمن له قدرة الخلق فى الأزل . وهذا المستفاد من عبارة أبى حنيفة لا يخالف ما يقوله الأشاعرة وبهذا يتبين أن متأخرى الحنفية ليس لهم مستند فى كلام المتقدمين على دعواهم ، وقد علمت أن الأدلة الأخرى التى استندوا إليها لم تسلم من القدح فالحق مع الأشاعرة، وهذا الذى ذكره ابن الهمام أقرب إلى التحقيق مما قال غيره من الكاتبين فى هذا المقام .

مبحث الرؤية

الكلام على هذا المبحث ينحصر فى ثلاثة مواضع :

الأول فى جواز رؤيته سبحانه وتعالى **الثانى** وقوعها فى الآخرة **الثالث** فى ذكر شبه المخالفين وردها .

جواز الرؤية

اتفق علماء الكلام على أن كلا من الرؤية والعلم متغايران ، فإنه إذا حصل إدراك لأمر (ما) بما يميزه عن غيره سواء كان حداً أو رسماً تحقق عند المدرك نوع من الانكشاف لذلك المدرك يسمى علماً ، وإذا حصل إبصار لذلك المدرك بعد هذا الانكشاف حصل عند المدرك نوع من الانكشاف يزيد على ذلك النوع المسمى علماً وهذا النوع يسمى رؤية .

واتفقوا أيضاً على أن الله تعالى يجوز أن ينكشف لعباده انكشافاً علمياً تاماً ، بأن يخلق الله تعالى فى العباد علماً تاماً ضرورياً بذاته .

واتفقوا أيضا على أن الرؤية الحاصلة بين الحوادث لبعضهم فى الدنيا إنما تكون فى مكان وجهة ، وبواسطة ارتسام صورة من المرئى فى العين ، أو اتصال الشعاع

الخارج من العين بالمرئى ، واختلفوا بعد ذلك فى أن الرؤية المغايرة للعلم هل يصح أن تقع لذات البارى بدون المقابلة والجهة ، ولوازم الرؤية فى الشاهد ، قال أهل السنة نعم (١) ، وقال غيرهم لا ، وهذا هو محط النزاع بين الفريقين .

أدلة أهل السنّة

استدل أهل السنّة على جواز رؤية الله تعالى بالنقل والعقل ، أما النقل فقوله تعالى حكاية لما حصل من سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام وإجابة البارى سبحانه وتعالى له ﴿**قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا**﴾ (٢) والاستدلال بهذه الآية من جهتين ، فالجهة الأولى طلب موسى للرؤية والجهة الثانية تعليق الرؤية على استقرار الجبل ، ونظم الدليل من الجهة الأولى هكذا :

لو لم تكن رؤية الله تعالى جائزة لما طلبها موسى عليه السلام ، لكنه طلبها ؛ ينتج الرؤية جائزة .

والدليل على أنه طلبها القرآن وهو قوله ﴿ رب أرنى **أنظر إليك** ﴾ ، والإجماع قبل ظهور المخالف والتواتر .

ودليل لزوم عدم الطلب لعدم الجواز الذى انحصر فى الاستحالة فى هذا المقام أن الرؤية لو كانت مستحيلة وطلبها موسى عليه السلام لكان طلبها ، إما عبثاً ، وإما جهلاً ، فإن الحال لا يخلو من أن يكون موسى عالماً بالواجب لله ،

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١١٥ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٨٢ وما بعدها .

(٢) سورة الأعراف الآية رقم ١٤٣ .

والمستحيل عليه ، والجائز ، ومن أن يكون غير عالم ، فإن كان عالماً كان طلبه للرؤية عبثاً لأنه يطلب أمراً يعلم أنه يستحيل حصوله عقلاً ، وإن كان غير عالم لم يصلح أن يكون نبياً لجهله بأصول التوحيد ، وكل من العبث والجهل المذكور لا يجوز بالنسبة للأنبياء ، فثبت أن الرؤية جائزة .

وأما نظم الدليل من الجهة الثانية فهكذا : الرؤية معلقة على أمر ممكن ، والمعلق على ممكن(١) النتيجة الرؤية ممكنة . وكبرى الدليل واضحة ، ومسلمة ، وأما الصغرى فدليلها أن الرؤية معلقة على استقرار الجبل وعدم تحركه ، وهذا ممكن ضرورة ، لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال .

ما أورده المانعون للرؤية على هذا الدليل

المانعون للرؤية أوردوا شبهاً على هذا الدليل من الجهتين السابق ذكرهما أما الأولى فقالوا لا نسلم الاستثنائية القائلة إن موسى طلب الرؤية بل كان طلبه للعلم الضرورى بذاته تعالى ، وعبر عن العلم بالرؤية ، لأنه لازمها ، وإطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم شائع فى الاستعمال ، فكأنه قال : اجعلنى عالماً بك علماً ضرورياً . ويجاب عن ذلك بأن حمل الرؤية على العلم خلاف الظاهر ، ولا ضرورة تدعو إليه ، وبأنه لا يطابق الجواب وهو قوله تعالى ﴿ لن ترانى ﴾ ، فإنه نفى للرؤية بإجماع المعتزلة ، لا للعلم الضرورى ، وبأن الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بإلى نص فى الرؤية لا تحتمل العلم ، ومن نوع هذه الشبهة ما قاله بعض المعتزلة من أن المطلوب لموسى ليس الرؤية بل المطلوب علامة من علامات الساعة ، ويكون فى الكلام مضاف محذوف ، والتقدير أنظر إلى علامة تدل على الساعة .
ويجاب

(١) هكذا فى الأصل ، والكلام مبتور ولم يتم . ففيه خطأ مطبعى والصحيح أن يقال : والمعلق على ممكن يكون ممكناً .

عنه أيضاً بأنه خلاف الظاهر ، وبأنه لا يطابق الجواب وهو قوله ﴿ لن ترانى ﴾ .

وقال المانعون أيضاً سلمنا الاستثنائية القائلة إنه طلب الرؤية ، وكان طلبه لها مع العلم باستحالتها ، ولكن نمنع لزوم العبث ، لأنه سألها لأجل قومه لما قالوا (أرنا الله جهرة) ، وقالوا ﴿ لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾(١) فإنه رأى أنه لو أجابهم بأنها مستحيلة كذبوه فى قوله ، فطلب الرؤية ، وأضاف الطلب إلى نفسه لأجل أن يعلموا من إجابة الله له بأنه لن يراه ، أنهم لا يرونه من باب أولى ، وإذا كان الغرض إقناع قومه بطريق الإلزام لا يلزم العبث فى طلبه .

ويجاب عن ذلك بأن الذين طلبوا من موسى رؤية البارى إن كانوا مصدقين به كفاه فى دفعهم قوله إن الرؤية مستحيلة ، بل كان الواجب أن يزجرهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم عن قولهم ﴿ اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ﴾ بقوله ﴿ إنكم قوم تجهلون ﴾ ، ولا يؤخر الرد عليهم لأنه إقرار للباطل . وإن كانوا غير مصدقين لموسى عليه السلام لم يصدقوه أيضاً فى قوله : إن الله تعالى قال ﴿ لن ترانى ﴾ فإنهم لم يكونوا حاضرين وقت الجواب ولم يسمعوه .

ولو سلمنا أن السؤال كان لأجل قومه فموسى لم يقل لهم إن الرؤية مستحيلة ، بل قال إن الله تعالى قال ﴿ لن ترانى ﴾ وهذا الجواب لا يفيد الاستحالة . وقال المانعون أيضاً سلمنا الاستثنائية وأنه طلب الرؤية وكان طلبه لها مع علمه بالاستحالة ، ولكنه أراد بذلك الطلب زيادة الطمأنينة بإضافة الدليل السمعى إلى الدليل العقلى الحاصل له من قبل المفيد للاستحالة ، ويجاب عن ذلك الدليل بأن طلب زيادة الطمأنينة لا مانع منه ، لكن لا يصح أن يكون بطريق محظور وهو طلب المحال الذى يوهم أن الطالب جاهل باستحالته ، فإن الإقدام على الطلب يشعر على الجواز . وقال المانعون أيضا سلمنا أنه طلب الرؤية مع الجهل بأنها مستحيلة ، ولكن نمنع كون الجهل المذكور قادحاً فى نبوة موسى عليه

(١) سورة البقرة الآية / ٥٥ .

السلام ، لأن المقصود من وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى هو التوصل إلى العلم بأنه حكيم فى تصرفه ، وأنه لا يفعل قبيحاً ، والغرض من البعثة هو الدعوة إلى أنه واحد ، وأنه كلف عباده بأوامر ونواه ، وهذا لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته .

ويجاب عن ذلك بأن عدم العلم باستحالة شىء وهو مستحيل قد يؤدى إلى تجويزه ، وتجويز المستحيل تجويز للنقص على البارى ، وهذا لا يصح من مكلف فضلا عن نبى .

وأما الجهة الثانية للاستدلال فقد أورد المانعون للرؤية على كل من مقدمتى الدليل نقضاً تفصيلياً فقالوا لا نسلم الصغرى القائلة : الرؤية معلقة على أمر ممكن بل الرؤية معلقة على مستحيل ، وهو استقرار الجبل حالة تحركه ، ويدل على ذلك قوله تعالى بعد قوله ﴿ ولكن انظر إلى الجبل ﴾ ﴿ فإن استقر مكانه فسوف ترانى ﴾ فإنه ذكر استقرار الجبل مرتباً بالفاء على النظر فيفيد أن المعنى إذا حصل استقرار الجبل عقب نظر موسى إليه بدون تراخ ، ولا يخفى أنه عند نظر موسى إلى الجبل كان الجبل متحركاً .

وهذا يدل على أن المعلق عليه استقرار الجبل حالة تحركه ، وهذا مستحيل . فيكون المعلق وهو الرؤية مستحيلاً . ويجاب عن ذلك بتسليم أن المعلق عليه استقرار الجبل حالة تحركه ، ونمنع كونه مستحيلاً لأن المعنى أن السكون يأتى بدل الحركة فتزول الحركة ويحصل السكون بدلها ، وهذا ليس بمستحيل . إنما المستحيل حصول السكون والحركة معاً فى آن واحد ، وليس هذا مراداً ، وأما النقض الوارد على الكبرى فحاصله تسليم الصغرى القائلة إن الرؤية معلقة على أمر ممكن ، ولكن نمنع الكبرى ، فيقال لا نسلم أن المعلق على أمر ممكن ممكن ، لأن التعلق بالممكن إنما يدل على الإمكان إذا كان الغرض بيان وقوع المشروط عند وقوع الشرط ، وهذا لا يلزم دائماً فى التعليق ، بل قد يكون الغرض هو الإقناط الكلى وإفادة أن المشروط غير واقع . والذى يعين حالاً من هذين الحالين القرائن ، وقد دلت القرائن هنا على أن الغرض من ذلك التعليق هو الإقناط لا الإطماع ، وبيان

ذلك أن الله تعالى قال فى مقام التمدح ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ فنفى الرؤية هنا يدل على أن الغرض من التعليق الإقناط وقال تعالى ﴿ لن ترانى ﴾ ولن للتأبيد وورد فى مواضع كثيرة من القرآن استنكار طلب الرؤية حتى سمى فى بعض الآيات غلواً ، فهذه قرائن تدل على أن الغرض من التعليق الإقناط لا الإطماع ، ويجاب عن ذلك بأن الغرض من التعليق الإطماع لأنه هو الأصل فيه ، وأما الآيات المذكورة فسيأتى الجواب عنها عند ذكر شبه المعتزلة .

الدليل العقلى على جواز رؤيته تعالى

استدل أهل السنّة على جواز رؤيته سبحانه وتعالى بدليلين عقليين :

الأول قولهم النظر إلى البارى قد دل العقل على جوازه ، وكل ما دل العقل على جوازه لا يعدل عن ظاهر النص المفيد له ، النتيجة النظر إلى البارى لا يعدل عن ظاهر النص المفيد له . وكبرى الدليل مسلمة ، أما صغراه فدليلها أن النظر إلى البارى لا يؤدى إلى محال ، لأن الرؤية نوع كشف ، وعلم للرائى بالمرئى ، جرت عادة الله تعالى بأن يخلقه عند مقابلة حاسة البصر للمرئى ، ولا مانع عقلاً من خرق تلك العادة وحصول الكشف من غير أن ينقص ذلك الإدراك ، ومن غير مقابلة على مسافة مخصوصة ، ومن غير إحاطة بمجموع المرئى ، فقد ورد أن النبى ﷺ قال للصحابة المصلين معه سووا صفوفكم فإنى أراكم من وراء ظهرى ، فقد حصلت الرؤية مع انعدام المقابلة ، كما أنه سبحانه وتعالى يرانا من غير مقابلة فى جهة ، والرؤية نسبة خاصة بين طرفين : راء ومرئى ، فلو كانت الرؤية تستلزم عقلاً كون أحد الطرفين فى جهة لاقتضت كون الطرف الآخر فى جهة أيضاً ، لاشتراكهما فى تعلق الرؤية بكل منهما ، وحيث ثبت عقلا عدم توقف صحة تعلق الرؤية على الكون فى جهة أحد الطرفين لزم أيضاً عدم التوقف فى الطرف الآخر لاشتراكهما فى التعلق ، وإلا كان تحكماً محضاً ، وكذلك نرى السماء ولا

نحيط بها ، فلا يلزم من الرؤية الإحاطة فلا مانع من أنا نرى البارى ولا نحيط به ، وبالجملة حيث إنه لم يترتب على فرض وقوع الرؤية محال فهى جائزة .

الدليل الثانى كما جاز أن يعلم البارى من غير كيفية وإدراك صورة جاز أن يرى كذلك لأن الرؤية نوع من العلم ، وكون الرؤية فى الشاهد لابد لها من بعد خاص بين الرائى والمرئى ، ومقابلة وإدراك صورة ، وإحاطة ببعض المرئيات ، فمنشؤه كون المرئى جسماً ، فلابد من المقابلة والبعد الخاص ، وليست هذه الأمور المذكورة معلولة للرؤية عقلاً بحيث إنه كلما تحققت الرؤية تحققت هذه الأمور ، بدليل حصول الرؤية مع انتفاء الإحاطة كما فى رؤية السماء ، ومع انتفاء المقابلة كما فى رؤية النبى للصحابة وهم خلفه فى الصلاة ، ومع انتفاء البعد المخصوص والمقابلة كما فى رؤية البارى لنا وإلى هنا انتهى الكلام فى مبحث جواز الرؤية .

وقوع رؤية البارى فى الآخرة

استدل القائلون بوقوع الرؤية فى الآخرة بالكتاب والسنّة .

أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ [1] وبيان ذلك أن النظر ورد فى لغة العرب بمعنى الانتظار ، وبمعنى التفكر ، وبمعنى الرأفة والعطف ، وبمعنى الرؤية ، لكنه إذا كان بمعنى الانتظار تعدى بنفسه ، وإذا كان بمعنى التفكر تعدى بفى وإذا كان بمعنى الرأفة والعطف تعدى باللام ، وإذا كان بمعنى الرؤية تعدى بإلى ، مثال الأول قوله تعالى **﴿ انظرونا نقتبس من نوركم ﴾** [2] أى انتظرونا وقوله تعالى **﴿ ما ينظرون إلا صيحة واحدة ﴾** [3] أى ما ينتظرون وقول الشاعر :

(١) سورة القيامة الآية ٢٢ وارجع الى شرح المواقف جـ ٨ ص ١٣٠ وما بعدها .
(٢) سورة الحديد الآية ١٣ .
(٣) سورة يس الآية ١٩ .

وإن يك صدر هذا اليوم ولّى ... فإن غداً لناظره قريب

أى لمنتظره .

ومثال الثانى قولهم نظرت فى شئونى أى فكرت فيها ، ومثال الثالث قولهم نظر الأمير لفلان ، أى عطف عليه ورأف به ، ومثال الرابع قول الشاعر :

نظرت إلى من أحسن الله وجهه ... فيا نظرة كادت على وامق تقضى

أى رأيت من أحسن الله وجهه ، وقوله تعالى **﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾** ، ومعنى الآية وجوه يوم القيامة متهللة ، فرحة مستبشرة ، ترى ربها وتستغرق فى مطالعة جماله ، بحيث تغفل عما سواه ، وحيث كان النظر فى الآية متعدياً بإلى واستعمالات العرب تقتضى بأن النظر إذا تعدى بإلى كان بمعنى الرؤية فالآية تفيد المطلوب وهو رؤية الله تعالى فى الآخرة .

وأما السنة فالحديث المشهور الذى رواه واحد وعشرون من أكابر الصحابة ولفظه من رواية أبى هريرة فى الصحيحين (أن الناس قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ، فقال رسول الله ﷺ هل تضارون فى القمر ليلة البدر ، قالوا لا يارسول الله ، قال فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب ، قالوا لا يارسول الله ، قال فإنكم ترونه كذلك [1]) ومعنى (هل تضارون) بتشديد الراء هل يحصل لكم فى ذلك ما تقصر معه الرؤية ، بحيث تشكون فيها ، وقال بعض المتكلمين إن أحاديث الرؤية متواترة معنى اهـ ، فالمتبادر من ظاهر الحديث بقرينة السؤال أن الكلام فى خصوص الرؤية دون سواها ، فحمل الحديث على معان أخر مخالف للظاهر ، فلا يصار إليه ، لأنه لا مقتضى له .

والمانعون لوقوع الرؤية فى الآخرة قدحوا فى الاستدلال بالآية وقالوا إنها تحتمل أوجهاً أخر غير الدلالة على الرؤية ، والدليل متى تطرقه الاحتمال سقط به

(١) راجع أبو داود فى كتاب السنة جـ ٤ حديث ٤٧٢٩ وشرح صحيح مسلم للنووى جـ ٣ ص ١٧ .

الاستدلال ، فلا تصلح الآية دليلاً على وقوع الرؤية فى الآخرة ، وبيان تلك الأوجه أولاً أن لفظة (إلى) فى الآية لا يتعين أن تكون حرفاً ، بل يجوز أن تكون إسماً مفرداً جمعه آلاء ، فتكون مفعولاً به للنظر بمعنى الانتظار ، ويكون معنى الجملة منتظرة نعم ربها ، ويشهد لصحة هذا الاحتمال قول الشاعر :

أبيض لا يرهب النزال ولا ... يقطع رحماً ولا يخون إلى ... أى نعمة

ثانياً إننا نمنع قولكم (١) إن النظر الموصول بإلى نص فى الرؤية ، فقد جاء بمعنى الانتظار قال الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر ... إلى الرحمن يأتى بالفلاح

أى منتظرات إتيان الرحمن بالنصر والفوز ، وقال الشاعر :

كل الخلائق ينظرون سجاله ... نظر الحجيج إلى طلوع الهلال

أى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج طلوع الهلال .

ثالثاً إن النظر الموصول بإلى حقيقة فى تقليب حدقة العين ، ويدل على ذلك قولهم نظرت إلى الهلال فما رأيته ، وقوله تعالى ﴿ وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون ﴾ ، وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وإلا لكان فى الشاهد المذكور فى الآية تناقض ، ولا ملزوماً لها لزوماً عقلياً ، بل إن كان ملزوماً فالتلازم عادى مصحح للتجوز . فاستعمال النظر فى الرؤية حينئذ يكون مجازاً ، ولا يتعين هذا المجاز فى الآية لاحتمال أن يكون المعنى ناظرة إلى نعم ربها ، ولا مرجح لترك ذلك الاضمار إلى هذا المجاز .

ويدفع الاحتمال الأول بأن جعل (إلى) مفرد الآلاء خلاف الظاهر لأنه يستلزم كون النظر فى الآية بمعنى الانتظار ، والنظر بمعنى الانتظار لا يسند إلى

(١) فى المطبوعة (إنما) وهو خطأ مطبعى والصواب ما كتبناه .

الوجه ، فلا يقال وجه زيد منتظر ، وحيث كان وجه الاحتمال لا يساعد عليه التركيب فلا يقدح فى الاستدلال ، وقول الشاعر : أبيض لا يرهب النزال البيت طعن فيه الإمام الرازى بأن فيه خطأ من جهة اللغة ، فإنه لا يقال لغة خان النعمة ، وإنما يقال كفرها ، والبيت منسوب إلى الأعشى ، ويدفع النقد الثانى بمنع مجىء النظر الموصول بإلى بمعنى الانتظار والاستشهاد بقول الشاعر : وجوه ناظرات يوم بدر لا يفيد ، لأنه يحتمل أن يكون المعنى وجوه ناظرات إلى جهة الله ، وهى العلو فى عرف العرب ، ويحتمل أن يكون المعنى ناظرات إلى آثار الله تعالى من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التى أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين ، كذلك قول الشاعر كل الخلائق ينظرون سجاله ، هذا البيت ليس نصاً فى أن النظر بمعنى الانتظار ، بل يجوز أن يكون المعنى يرون عطاءه . ولو سلمنا أن النظر الموصول بإلى يستعمل بمعنى الانتظار فلا يصح حمله فى الآية عليه لأن الآية سيقت لتبشير المؤمنين ، وذلك يستدعى كون المذكور من جنس ما لا يقارنه الغم عادة حتى تشتد الرغبة فيه ، والانتظار غم فى العادة فلا تحمل الآية عليه ، وأما الاحتمال الثالث فيدفع بأن النظر الموصول بإلى حقيقة فى الرؤية ، ويشهد بذلك النقل عن أئمة اللغة ، والتتبع لموارد الاستعمال ، ولو تنزلنا وقلنا إن النظر حقيقة فى تقليب الحدقة نحو المرئى طلباً لرؤيته ، فالحقيقة هنا فى الآية متعذرة ، لأنها تقتضى مقابلة وجهه وهى مستحيلة عليه تعالى ، فوجب التجوز عليه ويتعين إرادة الرؤية من باب إطلاق اسم السبب وإرادة المسبب ، لأنه أقرب المجازات إلى الحقيقة حتى التحق بالحقائق والله أعلم .

الشبه التي استند إليها المانعون لرؤية الباري سبحانه وتعالى

المانعون لرؤية الباري سبحانه وتعالى استندوا إلى شبه عقلية وشبه سمعية أما الشبه **العقلية فثلاث الأولى شبهة المقابلة** (١) ويقال في تقريرها وشرحها لو كان الباري مرئياً لكان مقابلاً للرائي ضرورة ، ولو كان مقابلاً للرائي لكان في حيز ، لكن كونه في حيز باطل ، لأنه إما أن يكون متحيزاً بالاستقلال فيكون جوهراً ، وإما أن يكون متحيزاً بالتبع فيكون عرضاً ، وكونه جوهراً أو عرضاً باطل ، لما تقدم في بحث تنزهه عن النقائص ، فما أدى إليه وهو كونه مرئياً باطل ، فثبت نقيضه وهو أنه ليس بمرئي وهو المطلوب .

والجواب عن هذه الشبهة أن لزوم المقابلة ممنوع ، لأن الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله متى شاء ، ولأي شيء أراد (ﷺ) (٢) بدليل أن النبي رأى من كان خلفه في الصلاة ، ولو سلمنا لزوم المقابلة في الشاهد فلا تلزم في الغائب ، لأن لزومها في الشاهد اقتضاه كون المرئي جسماً ، وليس ذلك من لوازم الرؤية . **ويجاب أيضاً عن هذه الشبهة** بأن قولكم بلزوم المقابلة في رؤية الباري جاء من قياس الغائب على الشاهد ، فجعلتهم رؤية الباري مثل رؤية الحوادث ، وهذا القياس غير صحيح ، لأننا إما أن نقول : ماهية رؤية الباري غير ماهية رؤية الحوادث ، وإما أن نقول إن ماهية الرؤيتين واحدة والاختلاف بينهما من حيث الهوية ، وإذا اختلفا ماهية أو هوية فلا مانع من اختلافهما في الشروط واللوازم ، فلا يلزم من كون المقابلة ضرورية في رؤية الحوادث أن تكون لازمة في رؤية الباري .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٢٥ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٨٦ وما بعدها

(٢) هذه العبارة مقدمة من تأخير فهي خطأ مطبعي ، والصواب ولأي شيء أراد ، بدليل أن النبي ﷺ رأى من كان خلفه في الصلاة ... الخ .

الثانية من الشبه العقلية شبهة الشعاع (١) والانطباع وحاصلها أن رؤية الباري إما أن تكون بواسطة اتصال شعاع العين بالمرئي وهو الباري ، كما هو رأي بعض العلماء في كيفية الإبصار ، وإما أن تكون بواسطة انطباع صورة المرئي في حدقة الرائي على رأي البعض الآخر ، وكلاهما ممتنع في حق الباري سبحانه وتعالى ، لأن اتصال شعاع العين بالمرئي يستلزم المقابلة والجرمية ، والانطباع يستلزم صورة وجرماً ، والكل محال على الله ، فبطل ما أدى إليه وهو جواز الرؤية .

والجواب عن هذه الشبهة منع كون رؤية الباري تستلزم ما ذكر ، لأن هذا الاستلزام حصل في الشاهد بسبب كون المرئي جسماً ، والله سبحانه وتعالى ليس بجسم ، ويجاب أيضاً عن هذه الشبهة بأن رؤية الباري مخالفة لرؤية الحوادث ماهية أو هوية ، فلا مانع من أن تكون مختصة بقيود وشروط تخالف القيود والشروط اللازمة لرؤية الحوادث .

الشبهة الثالثة شبهة الشروط (٢) وحاصلها أن الأبصار فيما بيننا يجب حصوله إذا تحققت شروطه فكذلك في جانب الباري إذا تحققت شروط الرؤية تحصل وجوباً ، وبيان ذلك بإيضاح أن شروط إبصار الحادث ثمانية : **الأول** أن تكون حاسة الإبصار سليمة **الثاني** كون الشيء حاضراً وقد انتفى ما يضاد الإبصار من نوم أو غفلة أو توجه إلى شيء آخر .

الثالث مقابلة المرئي للحاسة ، **الرابع** عدم صغر المرئي جداً ، **الخامس** أن لا يكون المرئي قريباً جداً **السادس** أن لا يكون المرئي بعيداً جداً **السابع** أن يكون المرئي ذا لون **الثامن** عدم الحجاب الحائل ، فمتى تحققت هذه الشروط الثمانية تحققت الرؤية ، ولا يمكن أن تتخلف .

وأما رؤية الباري **فشرطها** سلامة الحاسة وجواز الرؤية فقط ، وحيث كان تحقق شروط الإبصار في الشاهد يستلزم تحقق الرؤية ، فكذلك تحقق شرطي الرؤية

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٣٩ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٨٧ الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٨ ص ١٣٤ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٨٧ وما بعدها

فى الغائب يستلزم حصولها ، فلو كانت رؤية البارى جائزة لوجب حصولها فى الدنيا دائماً لكل سليم الحاسة ، وفى الجنة على الدوام لتحقق شرطها ، لكن حصولها فى الدنيا منفى بالضرورة ، واستدامتها فى الآخرة منفية للإجماع القائم على أن أهل الجنة يرون الله فى بعض الأحيان ويتمتعون بأنواع أخرى فى بعض الأحيان .

والجواب عن هذه الشبهة أن رؤية البارى قد تتوقف على شرط آخر لم يحصل فى الدنيا وسيخلقه الله تعالى فى الأبصار يوم القيامة ، بحيث تقوى على رؤيته ، فلا يلزم من تحقق سلامة الحاسة فى الدنيا حصول الرؤية ، أو يقال إن الرؤية لا يجب حصولها عند تحقق الأمور المذكورة ، لأنها معدات وليست شروطاً ، ولا يجب تحقق الشىء عند وجود معداته ، لأن المعدات تهىء الشىء للحصول ولا يلزم الحصول للفعل .

الشبه السمعية

الشبه السمعية التى استند إليها المانعون لرؤية البارى أربع :

الأولى قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصارُ وهو يدرك الأبصارَ وهو اللطيف الخبير ﴾[1] . احتج المانعون لرؤية البارى بهذه الآية من وجهين : **الأول** أن إدراك البصر إما أن يكون هو نفس الرؤية فيكون إثباته إثباتاً لها ونفيه نفياً لها ، ولفظ الأبصار فى الآية ذكر بصيغة الجمع المعرف بأل ، والجمع الذى بهذه المثابة يفيد الاستغراق والعموم ، حيث لا قرينة تقصره على معهود خاص ، أو بعض غير معين ، وحينئذ تكون الآية مفيدة أن الله تعالى لا يراه أحد فى المستقبل نصاً إن قلنا باتحاد الرؤية والإدراك ، ولزوماً إن قلنا بأن إدراك البصر لازم الرؤية ، فالقول بأن المؤمنين يرون الله تعالى فى الجنة تكذيب ورد للمستفاد من الآية ، والكذب على الله تعالى محال ، فبطل ما أدى إليه وهو كون المؤمنين يرون ربهم فى الجنة .

(١) الآية فى سورة الأنعام رقم ١٠٣ ، راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٣٩ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٨٨ وما بعدها .

ولقائل أن يقول المعروف أن أداة السلب إذا تسلطت على أداة العموم أفادت سلب العموم ، وبعبارة أخرى أفادت سلباً جزئياً ، وفى الآية المذكورة تسلطت أداة السلب وهى (لا) على أداة العموم وهى (أل) الداخلة على (أبصار) فتفيد أن الله تعالى لا يراه جميع الناس ، وهذا لا يمنع من أن بعض الناس يراه ، فالقول بأن المؤمنين الذين هم بعض الناس يرونه لا يصادم الآية ولا يعارضها ، ولا يبطل ما أفادته . **وأجاب المانعون** عن ذلك بأن أداة السلب إذا تسلطت على أداة العموم قد تفيد عموم السلب ، كما فى قوله تعالى **﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾**[1] وقوله تعالى **﴿ ولا تطع الكافرين والمنافقين ﴾**[2] وقد تفيد سلب العموم كما فى قول القائل (لم يأخذ كل الدراهم) ومنشأ هذا أن النسبة فى الكلام قد يلاحظ فيها قيامها بكل الأفراد ثم يسلط النفى عليها فيكون الكلام لسلب العموم ، وقد يلاحظ النفى حاصلاً أولاً ثم يحصل الإسناد إلى الكل ، فيكون الكلام من باب عموم السلب ، فإن قامت قرينة تعين أحد الاعتبارين عمل بمقتضاها ، وإن لم تقم قرينة يحمل التركيب على ما كثر استعماله . ولقد رأينا مثل هذا التركيب فى الكتاب العزيز مستعملاً بكثرة فى إفادته عموم السلب ، وحينئذ يحمل قوله تعالى **﴿ لا تدركه الأبصار ﴾** على ذلك الكثير حيث انعدمت القرينة ، فيكون من باب عموم السلب ، خصوصاً وأن قوله تعالى **﴿ وهو اللطيف ﴾** يساعد على ذلك ، لأنه فى قوة التعليل لقوله **﴿ لا تدركه الأبصار ﴾** فإن من أحكام اللطيف أنه لا يرى .

الوجه الثانى للاستدلال بالآية أن قول الله تبارك وتعالى **﴿ لا تدركه الأبصار ﴾** توسط بين آيتين : الأولى قوله تعالى **﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه وهو على كل شىء وكيل ﴾** والثانية قوله تعالى **﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾** كلتاهما ذكرت للتمدح كما هو واضح ، والأسلوب

(١) سورة غافر الآية رقم ٣١ .
(١) سورة الأحزاب الآية رقم ٤٨ .

العربي الفصيح يقضي بأن ما ذكر ليس بمدح بين مدحين ركيك مستهجن ، فوجب أن يكون مدحاً ، وإذا كان نفي إدراك الأبصار للباري الذي هو الرؤية مدحاً كان ثبوت الرؤية نقصاً لأن ما يكون سلبه مدحاً يكون ثبوته نقصاً ، فيجب تنزيه الباري سبحانه وتعالى عنه .

والجواب عن هذه الشبهة أن الآية نفت إدراك الأبصار لله تعالى ، وحيث كان المخاطب بهذه الآية العرب لغرض إفهامهم ، فالمتبادر إدراك الأبصار المعروف عندهم الذي من شرطه انطباع صورة المرئي في حدقة الرائي ، أو خروج شعاع من عين الرائي يتصل بالمرئي ، وغير خفي أن نفي ذلك النوع عن الباري مدح ، لأنه يتنزه عن النقص ، ونحن لا نقول بثبوت ذلك النوع من الرؤية وقد بينا في صدر المبحث نقطة النزاع .

الشبهة الثانية

الشبهة الثانية من الشبه السمعية قوله تعالى ﴿ **لن تراني** ﴾ (١) وبيانها أن الله سبحانه وتعالى خاطب سيدنا موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية فرد عليه بقوله ﴿ **لن تراني** ﴾ ، وكلمة (لن) تدل على نفي ما دخلت عليه في المستقبل على سبيل التأبيد ، فتكون الآية نصاً في أن موسى عليه السلام لا يرى ربه أبداً ، ولا في الجنة ، وإن قال لنا قائل إن (لن) لنفي ما دخلت عليه على سبيل التأكيد قلنا لا يضرنا هذا في الاستدلال ، فإنا لو تنزلنا وسلمناه فالظاهر في مثل هذا التركيب المطلق عن التقييد عموم الأوقات ، فتفيد الآية بحسب ظاهرها عدم رؤية موسى لربه في جميع الأوقات في الدنيا والآخرة ، وإذا لم يره موسى ربه في الجنة لم يره غيره فيها إجماعاً . والجواب عن هذه الشبهة أن كون كلمة (لن) لتأبيد النفي لم

(١) راجع شرح المواقف جـ ٨ ص ١٤٢ وشرح المقاصد جـ ٢ ص ٨٨ .

يثبت نقله عن واحد من أئمة اللغة الموثوق بهم، وإن أستفيد تأبيد النفي من تركيب فيه لن فهو بواسطة القرينة ولا قرينة هنا ، ولو تنزلنا وقلنا إنها تفيد النفي على سبيل التأبيد فالظاهر أن يكون بالنسبة للدنيا بقرينة السؤال ، وإن قلنا إنها لتأبيد النفي فالكلام معها لا يدل على كون النفي في عموم الأوقات لانعدام المفيد للعموم .

ولو تنزلنا وقلنا أنه يفيد عموم الأوقات بحسب الظاهر فلا يصح التعويل عليه في الاعتقادات ، فإنه لا يكفي فيها إلا الدليل اليقيني ، وأيضاً فسؤال موسى وطلبه للرؤية كان في الدنيا والأصل مطابقة الجواب للسؤال فيكون السؤال قرينة على تأبيد الجواب بحالة الدنيا .

الشبهة الثالثة من الشبه السمعية أن سؤال الرؤية لم يذكر في موضع من القرآن الحكيم إلا استعظمه الله واستنكره ، حتى سماه ظلماً وعتوا ، ورتب الوعيد والذم عليه ، قال تعالى ﴿ **يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم** ﴾ (١) وقال تعالى ﴿ **وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون** ﴾ (٢) وقال تعالى ﴿ **وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً** ﴾ (٣) أي قال الكفار لولا أنزل علينا الملائكة ليخبرونا بأن النبي مرسل ، أو نرى ربنا ليأمرنا باتباعه وتصديقه فأقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا في أنفسهم بطلبهم الرؤية ، وعتوا بذلك عتوا كبيراً ، أي طغوا بطلبهم الرؤية طغياناً كبيراً . فهذه الآيات بحسب ذلك البيان تدل على أن طلب الرؤيا من الأعمال التي يترتب عليها العقاب والذم ، فحينئذ يكون طلب الرؤية غير جائز ويستوجب الذم والعقوبة .

(١) سورة النساء الآية رقم ٥٣ وراجع شرح المواقف جـ ٨ ص ١٤١ وما بعدها
(٢) سورة البقرة الآية ٥٥ .
(٣) سورة الفرقان الآية ٢١ .

والجواب أن الاستعظام والاستكبار لتعنتهم وعنادهم فى طلبهم لا لطلب الرؤية ، ولهذا عوقبوا على طلب إنزال الملائكة والكتاب عليهم مع أن إنزالهما ممكن بالاتفاق ، ولو سلمنا أن الاستعظام والاستكبار لطلب الرؤية فلأنهم طلبوها فى الدنيا وعلى الطريقة المألوفة المستلزمة للمقابلة والجهة ، لأنهم لا علم لهم بغير تلك الرؤية وهذه مستحيلة باتفاق الجميع .

الشبهة الرابعة من الشبه السمعية قوله تعالى ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء ﴾ (١) وجه الاحتجاج بهذه الآية أن الله سبحانه وتعالى قصر تكليمه للبشر على أحوال ثلاثة ، الأول الوحى ، الثانى كونه من وراء حجاب ، الثالث إرسال الرسول .

وكل واحد من هذه الثلاثة استلزم عدم الرؤية ، أما الوحى فلأنه لم يكن مشافهة بل كان فى المنام ، أو بطريق الإلهام فليس معه رؤية ، وأما التكلم من وراء حجاب فاستلزامه لعدم الرؤية ظاهر ، وأما إرسال الرسول وإيحاؤه فإنه صريح فى عدم المشافهة المستلزم لعدم الرؤية ، وإذا ثبت عدم الرؤية وقت الكلام فهو ثابت أيضاً فى غير وقت الكلام ، لأنه لا قائل بالفصل .

والجواب أن قصر تكليم الله تعالى للبشر على الأحوال الثلاثة إنما هو فى دار الدنيا ونحن لا نقول بالرؤية فيها ، ويؤيد هذا ما قيل فى سبب نزول الآية وهو أن اليهود قالوا لنبينا محمد ﷺ ليس النبى إلا من كلمه الله ونظر إليه ، كما كلم موسى ونظر إليه ، فلا نؤمن بك حتى يحصل لك ما حصل لموسى ، فقال النبى ﷺ لم ينظر موسى إلى الله ، فنزلت الآية لتصديق النبى ﷺ فى قوله ، وحينئذ فالآية لا تعارض القول بحصول الرؤية فى الجنة .

---

(١) سورة الشورى الآية ٥١ .

خاتمة

إذا تأملت فى الشبه العقلية التى استند إليها المانعون لرؤية البارى سبحانه وتعالى تراها تكاد تصرح بأن الذى دعاهم إلى القول بعدم جواز الرؤية ووقوعها ، هو تنزيه البارى سبحانه وتعالى عن أن يكون مماثلاً للحوادث ، حيث أن الرؤية المألوفة تستلزم هذه المماثلة .

وإذا نظرت إلى إجابة المجوزين للرؤية عن هذه الشبه تراها صريحة فى أن الرؤية التى قالوا بها تخالف رؤية الحوادث ماهية أو هوية ، وحينئذ فالخلاف بين الفريقين لم يتوارد على نقطة واحدة ، فإن الرؤية التى نفاها المانعون هى الرؤية التى تلزمها المقابلة وانطباع الصورة فى الحدقة ، والإحاطة بجوانب المرئى . وأما التى أثبتها المجوزون للرؤية فهى التى لا تستلزم شيئاً مما ذكر ، وحينئذ يكون الخلاف لفظياً .
وقال الأستاذ المرحوم الشيخ محمد عبده فى حاشيته على العقائد العضدية ما معناه إن قول الله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ يكاد يكون محكماً فى أن الله تعالى يرى وتأيد المستفاد من هذه الآية بالأحاديث الصحيحة ، واستمر الأمر فى السلف على جواز الرؤية ووقوعها على إجماله ، حتى أخذ الناس يتناوشون بالبراهين فانكشف لديهم أن الله تعالى مخالف للحوادث ، فليس جسماً ولا فى جهة ، وليس فى صورة ، فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه التى هى به عندنا ، واتفق كل العلماء على ذلك ، ثم افترقوا فى مقالاتهم ، فمنهم من أخذ بطرف الإثبات لكن لا على هذا الوجه المعروف عندنا ، ومنهم من أخذ بطرف النفى مستدلا بما يترتب على هذا الوجه المعروف ، فعلمنا من ذلك أن النزاع بينهم ليس حقيقياً ، فإن المثبت نفى جميع لوازم الرؤية ما عدا الانكشاف ، والنافى للرؤية إنما نفى لوازم هذه الرؤية المألوفة ، وكتب فى رسالة التوحيد ما يوافق هذا .

كذلك حقق شيخنا الأستاذ الكبير الشيخ محمد بخيت فى كتابه القول المفيد فى علم التوحيد أن الخلاف بين المانعين والمجوزين للرؤية لفظى ، وأنه لا خلاف

بين الفريقين إلا فى تسمية ما يخلقه الله تعالى فى الجنة للمؤمنين من الانكشاف التام . فالمانعون يسمونه علماً ضرورياً ، والمجوزون يسمونه إبصاراً أو رؤية .

وهذا هو الذى تميل إليه نفسى ، واختار عبد الحكيم فى كتابته على الخيالى على العقائد النسفية أن الخلاف معنوى فقال ما معناه إن نقطة النزاع هى أنه هل يحصل الانكشاف التام البصرى بدون الشروط المذكورة ، فالمانعون للرؤية قالوا لا يحصل والمثبتون للرؤية قالوا يحصل ، فالنزاع إذاً معنوى .

وعلى تسليم ما قاله عبد الحكيم فالحق مع مثبتى الرؤية لأن اللوازم من المقابلة والانطباع والإحاطة بالمرئى لم تلزم الرؤية لذاتها ، بل لكون المرئى جسماً ، ومع ذلك فقد رأى النبى ﷺ من كان خلفه فى الصلاة ، ونرى السماء من غير إحاطة بجوانبها ، والله يرانا بدون مقابلة ، فيعلم من هذا أن الشروط واللوازم المعروفة عادية فيجوز تخلفها والله أعلم .

مبحث أفعاله تعالى

هذا المبحث يشتمل على ستة مطالب :

الأول أفعال العباد .

الثانى أنه مريد لجميع الكائنات .

الثالث الحسن والقبيح .

الرابع الله لا يجب عليه شىء .

الخامس تكليف ما لا يطاق .

السادس أفعال الله تعالى هل تعلل .

الأول : أفعال العبـاد

ذكر علماء الكلام مبحث أفعال العباد ضمن المطالب التى اندرجت تحت أفعال الله تعالى ، لأن البحث فيها راجع إلى أن خلق الأفعال الاختيارية للعباد هل هو من جملة أفعال الله [١] تعالى ، فالأشاعرة ومن وافقهم قالوا نعم ، والمخالفون لهم قالوا ليس خلق أفعال العباد الاختيارية من جملة أفعال الله تعالى . وإنى أقدم بين أيدى المطلعين على هذه المذكرة خلاصة لكلام الكاتبين فى هذا الموضوع ، أرجو بمشيئة الله تعالى أن تنال قبولاً وتفى بالمقصود .

اختلف علماء الكلام فى أفعال العباد من حيث كونها اختيارية أو اضطرارية ، **فقالت الجهمية** وهم أصحاب جهم بن صفوان ويلقبون بالجبرية ، إن أفعال العباد جميعها اضطرارية وليس للعبد فعل اختيارى [٢] أصلاً ، وقالوا إن إضافة الأفعال إلى العباد وإسنادها إليهم مجاز ، فقولنا ضرب زيد ، وذهب عمرو ، بمنزلة قولنا طال الغلام ، وأبيض الشعر ، أى من قبيل إسناد الشىء إلى محله ، لا إلى محصله ، وقال الجمهور من أشاعرة وماتريدية ، ومعتزلة وحكماء ، إن أفعال العباد تتنوع إلى اختيارية واضطرارية .

استدل الجبرية على قولهم بأن دخول مقدور واحد تحت قدرتين محال ، وحينئذ إما أن يكون فعل العبد مقدوراً لله تعالى فقط ، وإما أن يكون مقدوراً للعبد فقط ، والثانى غير مسلم ، لأن الدليل من العقل والنقل قضى بأن المؤثر فى

---

(١) لما اختلف الأشاعرة والمعتزلة فى أفعال العباد الاختيارية ، هل هى من فعل الله تعالى أو من فعل العبد ، وكان الأشاعرة يذهبون إلى أنها من فعل الله تعالى ذكر علماء الكلام هذه المسألة ضمن أفعال الله تعالى .

راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٤٥ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٩٢ .

(٢) راجع الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ص ٧٩ وما بعدها طبعة مكتبة الأنجلو المصرية .

جميع الأشياء ومنها أفعال العباد هو الله تعالى ، فلا يكون للعبد تأثير أصلاً فى شىء (ما) فيكون مضطراً فى جميع أفعاله .

وفساد هذا القول ظاهر ، فإنه يؤدى إلى أنه لا تكليف ولا فائدة فى إرسال الرسل ، ولا معنى لترتيب الثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية ، وقولهم إن دخول مقدور واحد تحت قدرتين محال ، محله فيما إذا كان تعلق كل من القدرتين بالمقدور تعلق تأثير وإيجاد ، أما إذا كان تعلق قدرة البارى بفعل العبد للتأثير ، وتعلق قدرة العبد بفعله ليس للتأثير فلا مانع من ذلك ، وسيأتى بيانه فى هذا المبحث .

وأما ما ذهب إليه الجمهور من تنوع أفعال العباد إلى اضطرارية واختيارية فقد قضت به الضرورة والمشاهدة ، فإنا نفرق بين حركة الارتعاش ، وحركة البطش ،، ونحكم بأن الأولى ليس لقدرة العبد بها[١] فهى اختيارية والنصوص القطعية شاهدة بأن للعبد فعلاً اختيارياً قال تعالى ﴿ **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾ .

بعد أن اتفق جمهور علماء الكلام على أن للعبد فعلاً اختيارياً وفعلاً اضطرارياً ، وعلى أن الفعل الاضطرارى ليس لقدرة العبد دخل فيه ، لا بالتأثير أولا غيره[٢] ، اختلفوا فى الفعل الاختيارى هل هو واقع بقدرة الله تعالى لا غير أو بقدرة العبد لا غير ، أو بمجموع القدرتين ، على أن تتعلقا بأصل الفعل أو بهما على أن تتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل وقدرة العبد بوصفه .

---

(١) الكلام هنا فيها سقط ظاهر ، ونقص واضح ، وتصويبه أن الأولى وهى حركة الارتعاش ليس لقدرة العبد أى تأثير فيها أما الثانية وهى حركة البطش ففيها إرادة من العبد واختيار منه لها فهى اختيارية .

وقد اتفق العقلاء من العلماء على ذلك ، وهو أن هناك أفعالاً اضطرارية ، وأفعالاً اختيارية للعبد .

(٢) هكذا فى المطبوعة والصواب لا بالتأثير ولا بغيره بل بمحض قدرة الله تعالى .

فقالت الأشاعرة إن فعل العبد الاختيارى مخلوق لله تعالى ، وليس لقدرة العبد تأثير فيه ، ولا تعلق به من حيث الإيجاد .

وقال أكثر المعتزلة وجميع الحكماء فعل العبد الاختيارى واقع بقدرة العبد وحدها ، على سبيل الاستقلال ، وهذه القدرة أوجدها الله تعالى باختياره على رأى المعتزلة ، وبالإيجاب على رأى الحكماء ، بناء على أن الله تعالى فاعل عندهم بالإيجاب ، وعند غيرهم بالاختيار .

وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايينى من أهل السنة ، والنجار من المعتزلة ، فعل العبد الاختيارى واقع بمجموع القدرتين : قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، وقال القاضى أبو بكر الباقلانى إن قدرة الله تعالى تعلقت بأصل الفعل ، وقدرة العبد تعلقت به من حيث وصفه ، كما فى لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء ، فإن اللطم حصل بقدرة الله تعالى ، وكونه طاعة إذا حصل للتأديب ومعصية إذا كان للإيذاء بقدرة العبد وتأثيره .

ولما كان مذهب الأستاذ أبى إسحاق ومن وافقه ، ومذهب القاضى أبى بكرلا يستدعى طولاً ناسب أن نذكر أولا ما يتعلق بمذهبيهما لنتفرغ للكلام على مذهب الأشاعرة ومذهب المعتزلة والحكماء فنقول : ذهب **الأستاذ ومن وافقه** إلى أن فعل العبد الاختيارى واقع بمجموع القدرتين ، فإن أراد بوقوعه بمجموع القدرتين أن كلا من القدرتين أثر على سبيل الاستقلال فهو باطل بداهة ، لما علم من أن اجتماع مؤثرين على أثر واحد محال .

(وقد نقل صاحب المواقف أن الأستاذ يجوز[١] اجتماع مؤثرين على أثر واحد وحينئذ يكون رد قوله من جهة أن الدليل الذى أنتج إحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد دليل قاطع مبطل لقوله بتجويز اجتماع مؤثرين على أثر واحد) وإن أراد أن

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٤٧ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٩٢ .

قدرة العبد لا تستقل بالتأثير وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى أثرت بواسطة هذه الإعانة فهو قريب من الصواب ، ولا يرد عليه لزوم اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، لكن المشهور من مذهبه ما نقله صاحب المواقف فيكون الرد عليه بإبطال تجويز اجتماع مؤثرين على أثر واحد ا هـ .

مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى

ذهب القاضى إلى أن أصل الفعل (١) بقدرة الله تعالى ، وكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد . فإن أراد بذلك أن قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الطاعة والمعصية فقد جعل لقدرة العبد تأثيراً فى خلق وصف الفعل ، بمعنى إيجاد تلك بوجودية تلك الصفة ، أو بأنها أمر اعتبارى ، فإن الخلق تم بالذات وهو أمر اعتبارى فيلزم على مذهبه ما يلزم مذهب المعتزلة وسيأتى رده ، وإن أراد أن للعبد مدخلاً فى تحقيق ذلك الوصف » وهذا الاحتمال هو الذى ذكره الدوانى فى تحقيق مذهب القاضى » لزم عليه أن هذه الصفات أمور اعتبارية تلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله تعالى به ، أو مخالفته له فلا وجه لجعله أثراً للقدرة .

أدلة الأشاعرة

استدل الأشاعرة على ما ذهبوا إليه من أن فعل العبد الاختيارى واقع بقدرة الله تعالى ، وليس لقدرة العبد تأثير فى إيجاده بعدة أدلة ، بعضها عقلى وبعضها نقلى نكتفى فى هذه المذكرة ببعضها .

(١) هكذا بالمطبوعة والأولى أن يقال : إلى أن أصل الفعل واقع بقدرة الله تعالى .

الأدلة العقلية

(١) فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى ينتج : فعل (١) العبد مقدور لله تعالى ، ثم تؤخذ هذه النتيجة وتجعل صغرى ثم تضم إليها كبرى فينتظم منهما قياس من الشكل الأول هكذا فعل العبد مقدور لله تعالى وكل ما كان مقدوراً لله تعالى لا يكون مقدوراً للعبد ينتج : فعل العبد ليس مقدوراً له .

ولما كانت النتيجة لا تسلم إلا إذا وصلت المقدمات إلى الضرورة إن لم تكن ضرورية ، أو سلمها الخصم ، وجب النظر فى المقدمات التى ذكرت فنقول المقدمة الصغرى فى القياس الأول مسلمة عند الجميع فلا كلام فيها ، وأما الكبرى فيمكن أن يقال فيها إن المحمول وهو « مقدور » إما أن يراد به أنه مما يدخل تحت قدرة الله تعالى ويصح أن تؤثر فيه ، وإما أن يراد به أنه مما تؤثر فيه قدرة الله بالفعل دون سواها .

فإن أريد الأول فهو مسلم ، ولكنه لا ينتج المدعى ، لأنه لا يلزم من كون القدرة صالحة للتأثير فيه أن تكون مؤثرة فيه بالفعل ، وإن أريد الثانى فغير مسلم ، لأن بعض الفرق يجعل التأثير فى بعض الممكنات لغير الله تعالى كالحكماء ، فإنهم قالوا إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، فصدر عن الإله العقل الأول فقط إلى آخر ما قالوه فى مسألة العقول العشرة ، وأن العقل العاشر هو المؤثر فى العالم السفلى ، والمفيض لصوره — وكذلك المجوس قالوا إن الشر ليس مقدوراً لله سبحانه وتعالى وإنما المؤثر فيه هو إله الشر وهو الشيطان .

ويمكن أن يختار الشق الثانى ويقال فى دفع ما ورد عليه أن ما نسب إلى الحكماء ليس مذهبهم والتحقيق كما قاله الطوسى وغيره أنهم قائلون باستناد جميع

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٤٨ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٩٤ الطبعة السابقة .

المكنات إلى الله تعالى ، غاية الأمر أن مذهبهم فى فعل العبد الاختيارى كمذهب المعتزلة . أما قول المجوس باستناد الشرور إلى غير الله تعالى فلم يستندوا فيه إلى دليل . وقد عرفت مبحث الوحدانية إبطال قولهم ، وبهذا البيان تسلم النتيجة ، ولم يبق معنا إلا كبرى القياس الثانى ، ودليلها أنه لو كان المقدور لله تعالى مقدوراً للعبد للزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد عند توجه كل من القدرتين إلى الفعل وهو محال فبطل ما أدى إليه وثبت نقيضه وهو المطلوب .

(٢) لو كان العبد موجداً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها ، لكن علمه بتفاصيلها باطل ؛ فبطل ما أدى إليه وهو كون العبد موجوداً (١) لأفعاله ، فثبت نقيضه وهو أن العبد ليس موجوداً (٢) لأفعاله ، ويلزم من هذا أن الإله هو الموجد إذ لا ثالث .

ولما كان القياس الاستثنائى لا يسلم إلا إذا سلمت الملازمة وبطلان التالى وجب بيان ذلك ، فنقول : وجه الملازمة أن إتيان العبد بفعل مغاير للفعل الذى توجهت إرادته إليه بزيادة أو نقص ، أو بفعل مباين ممكن ، لأن الجميع ممكن ونسبته إلى القدرة على السواء ، فلابد فى ترجح فرد مخصوص على بقية الأفراد من مرجح ، والمرجح هو قصد ذلك الفعل دون غيره ، ولا يتأتى قصد الشىء إلا إذا كان معلوماً .

فثبت أنه لابد فى كونه موجداً من كونه عالماً ، وأما وجه بطلان التالى فأمور منها أن الماشى يقطع مسافة معينة فى زمان معين من غير شعوره بتفاصيل الأجزاء والأحياز التى بين المبدأ والمنتهى ، ولا باللحظات التى يتألف منها ذلك الزمان ومنها أن الناطق يأتى بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره بالأعضاء التى هى آلاتها . ولا بحركات الأعضاء على التفصيل . ومنها أن

(١) هكذا فى الأصل (المطبوعة) والصواب موجداً .
(٢) هكذا فى الأصل والصواب موجداً .

الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الأنامل من غير شعور له بما للأنامل من الأجزاء ولا بتفاصيل حركاتها .

وقد يقال إن العلم بالتفاصيل إنما يحتاج إليه إذا كان الإيجاد على وجه الأحكام والاتفاق (١) ، وهذا خاص بالبارى سبحانه وتعالى ، أما مجرد الإيجاد فيكفيه العلم الإجمالى وهذا وارد على الملازمة .

وقد يقال أيضاً نمنع بطلان التالى ونقول إنه يعلم بتلك التفاصيل ولكنه لا يشعر بذلك .

الأدلة النقلية للأشاعرة

قال الله تعالى ﴿ لا إله إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه ﴾ (٢) ، وجه الاستدلال بهذه الآية أنها سيقت لإفادة أن الله هو المستحق للعبادة وحده ، لأنه هو الخالق لجميع الأشياء فيكون قوله ﴿ خالق كل شىء ﴾ علة مقتضية لاختصاصه بالعبادة ، ولا تكون مقتضية للتخصيص بالعبادة إلا إذا كان العموم المستفاد منها باقياً على حاله ، فيكون لفظ (شىء) متناولاً لأفعال العباد ، وخروج ذات الله تعالى وصفاته من لفظ شىء لا يخل بعمومه ، لأنه خرج بالعقل ، وهذا ليس تخصيصاً فى اصطلاح الأصوليين ، يخرج الصيغة عن عمومها ، إنما المخرج للعام عن عمومه هو المخصص اللفظى . ولم يوجد ، فبقيت على عمومها ، وقال تعالى ﴿ قل الله خالق كل شىء وهو الواحد القهار ﴾ (٣) وقال تعالى ﴿ وخلق كل شىء فقدره تقديراً ﴾ وقال تعالى ﴿ إنا كل شىء

(١) هكذا فى الأصل (المطبوعة) والصواب الإتقان بالنون .
(٢) سورة الأنعام جزء الآية رقم ١٠٢ .
(٣) سورة الرعد جزء الآية رقم ١٦ .

خلقناه بقدر ﴾(١) بنصب (كل) ، فهذه الآيات دلت على أن كل ما يتحقق ويوجد فى الخارج إنما هو يخلق الله تعالى . وقال تعالى ﴿ أتعبدون ما تنحتون . والله خلقكم وما تعملون ﴾(٢) ووجه الاستدلال بهذه الآية أن (ما) فى قوله (وما تعملون) إما أن تكون مصدرية ، وإما أن تكون موصولة ، فإن كانت مصدرية كان المعنى لا يليق بكم أن تعبدوا الذى تنحتونه والحال أن الله خلقكم وخلق العمل الذى تصيرون به المنحوت صنماً ، وكون الآية مسوقة لتوبيخهم على عبادة الأصنام لا يمنع من جعلها مصدرية ، لأنهم لم يعبدوا الأصنام من حيث كونها حجارة ، وإنما عبدوها من حيث أشكالها فالمعبود هو العمل ، فيكون حينئذ أنتم وعملكم مخلوقان لله تعالى ، فكيف يعبد المخلوق مخلوقاً مثله ، وعلى هذا البيان تكون الآية مفيدة أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ، وإن كانت موصولة كان المعنى لا يليق بكم أن تعبدوا الذى تنحتونه والحال أن الله خلقكم وخلق الذى تعملونه ، الذى هو الأصنام ، وهى عبارة عن الأحجار والصور الخاصة التى لبستها بواسطة ذلك النحت ، وكون مادة الأصنام مخلوقة لله تعالى لا يحتاج إلى إثبات ، فإن تكوين الحجر لا دخل للعبد فيه ، أما الصور والأشكال فإنما كانت بخلق الله تعالى مع أن مشاهداتها بفعلهم باعتبار أن الله تعالى هو الذى أقدر العباد عليها وهو الذى خلق أسبابها ودواعيها .

وقد يقال على جعل (ما) موصولة لا تفيد الآية أن عمل العبد مخلوق لله تعالى لأنه يحتمل أن يكون المعنى والله خلقكم وخلق الذى تعملون شكله وصورته وغاية ما فى هذا الاحتمال أن يكون فى الآية مضاف محذوف ولا ضرر فيه . لأن حصول التوبيخ للقوم على هذا المعنى أتم ، وأيضاً فالدليل متى تطرقه الاحتمال سقط به الاستدلال ، وحيث إن الآية لم تكن نصاً فى المطلوب فلا يصح الاستدلال بها لأن دلالتها على المطلوب ظنية .

وبالجملة فلقائل أن يقول هذه الآيات التى استند إليها الأشعرى معارضة

(١) سورة القمر الآية ٤٩ (٢) سورة الصافات الآيتان ٩٥ ، ٩٦ .

بآيات أخرى سيأتى ذكرها فى الكلام على أدلة المخالف تشعر بأن الفعل مخلوق للعبد ، فيحتمل أن تكون مخصصة لهذه الآيات المقيدة لتعلق قدرة الله بجميع الأشياء ، وربما تمسك المخالف بكونها مخصصة لها لنفى الجبر المحض ، ومع هذا الاحتمال لا تكون مثبتة للمطلوب ، وأيضاً فقد قال بعض الأصوليين إن العام ظنى لا قطعى ، والدليل الظنى لا يستدل به فى الاعتقادات .

الأدلة العقلية للمعتزلة والحكماء

(١) لو لم يكن العبد موجداً لفعله بالاستقلال لزم أمور منها بطلان المدح والذم على الأفعال ، إذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل للشخص ولا واقع بقدرته واختياره ، ومنها بطلان التكليف والأوامر والنواهى (١) إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلاً للمأمور ولا يدخل تحت قدرته . ومنها بطلان الثواب والعقاب ، لأنه لا معنى لإثابة العبد على ما كان بخلق المثيب ، ولا لعقابه على ما كان بخلق المعاقب . ومنها بطلان فوائد إرسال الرسل ، وإنزال الكتب ، والحث على تحصيل الكمالات ، واجتناب الرذائل ، حيث لم يكن للعبد فعل وحيث إن هذه الأمور لزمت من كون العبد ليس موجداً لفعله بالاستقلال ، وهى مخالفة للمجمع عليه ، فما يؤدى إليها يكون باطلاً ، فيثبت نقيضه وهو أن العبد موجد لفعله بالاستقلال ، وهو المطلوب .

ويجاب على ذلك بأن هذا الذى ذكر إنما يلزم الجبرية القائلين إن العبد لا تتعلق قدرته بالفعل أصلاً ، أما الأشاعرة فلا يرد عليهم ، لأنهم إنما نفوا تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه التأثير ، وأثبتوا لقدرته تعلقاً بالفعل لا على وجه التأثير ،

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٥٤ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠١ وما بعدها .

يسمى عندهم كسباً وهو مناط صحة التكليف ، والثواب والعقاب ، والمدح والذم ، وسيأتى الكلام عليه .

(٢) لو كانت أفعال العباد بخلق الله تعالى وإيجاده لكان خالقاً للشرك (١) والظلم وأنواع الفسوق ، لكن التالى باطل ، لأن الله تعالى حكيم ، والحكيم لا يخلق القبيح ، ويجاب عن ذلك بمنع بطلان التالى ، لأن المذموم فعل القبيح لا خلقه ، ألا ترى أن الله تعالى هو الخالق للشيطان ، وهو أصل القبائح ، ومع ذلك لم يلحقه الذم باتفاق ، والذم إنما يلحق القبيح باعتبار كونه مقتضياً للعقاب ، والعقاب يلحق الفاعل لا الخالق .

(٣) لو كان الله تعالى موجداً لأفعال العباد لكان فاعلاً لها ، ولو كان فاعلاً لها لكان متصفاً (٢) بها ، لكن اتصافه بها باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو كونه فاعلاً لها وإذا بطل هذا بطل ما أدى إليه وهو كونه موجداً لها ، فثبت أن العبد هو الموجد ، إذ لا واسطة ؛ واستدلوا على الملازمة الأولى بأن معنى الموجد والفاعل واحد ، وهذه سفسطة ، لأن الاتصاف يعتمد القيام بالنفس لا الإيجاد ، فإن الله تعالى خالق للبياض والسواد ، وباقى الألوان ، ولا يتصف بشيء منها ، كذلك المتصف بالشرك والظلم هو من قام به ، وهو الشخص ، أما الموجد له فهو متصف بأنه أوجده فقط وليس متصفاً به .

الأدلة النقلية للمعتزلة والحكماء

جاء فى القرآن عدة آيات تدل بظاهرها على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده منها قوله تعالى ﴿ من عمل صالحاً فلنفسه ﴾ وقوله تعالى ﴿ وما تفعلوا من خير فإن

(١) راجع شرح المقاصد لسعد الدين جـ ٢ ص ١٠١ .
(٢) شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠١ .

الله يعلمه ﴾ وقوله تعالى ﴿ والله يعلم ما تصفون ﴾ وقوله تعالى ﴿ يجعلون أصابعهم فى آذانهم ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ حتى أحدث لك منه ذكراً ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ ورهبانية ابتدعوها ﴾ ، ووجه دلالة هذه الآيات على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده أن مادة العمل والفعل ، والصنع والجعل ، والإحداث والإبتداع مدلولها الإيجاد ، وقد أسندت إلى العباد ، فيكون الموجد هو العباد .

وقد يقال هذه الآيات بظاهرها تعارض الآيات الدالة على عموم قدرة الله سبحانه وتعالى التى منها ﴿ هل من خالق غير الله ﴾(١) وإذا حصل تعارض بين الآيات وجب الجمع بينها حيث إن الكل قطعى الثبوت ، وذلك بالتجوز فى المسند أو فى الإسناد بالنسبة للآيات التى تدل بظاهرها على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده ، وحينئذ لا تكون مثبتة لمدعى المعتزلة .

وإذا نظرت إلى الأدلة النقلية التى استند إليها كل من الفريقين جزمت بأن الاعتماد عليها فى مثل هذا المطلب لا يوافق طريقة علماء الكلام ، فإنهم لا يكتفون فى العقائد إلا بالدليل القطعى ، الذى يكون نصاً فى المطلوب ولا يحتمل غيره ؛ وبيان ذلك أولا أن العمومات الواردة فى القرآن فى المطلب أخرج منها الدليل العقلى الواجب وصفاته ، واحتمال دليل عقلى يخرج منها أيضاً أفعال العباد لا يزال قائماً ، لذلك يقول بعض الأصوليين إن العام المخصوص بدليل عقلى ليست قطعيته فيما بقى محققة ، فهو ظنى فى الباقى .

ثانياً إن الإسنادات المجازية فى القرآن لا تكاد تحصى ، فيجوز أن تكون هذه العمومات منها . والمراد أنه خلقه بخلق أسبابه .

ثالثاً إن النصوص الدالة على أن فعل العبد واقع بقدرته يحتمل أن يكون فيها تجوز فى المسند أو فى الإسناد ، ولا يخفى أنه مع قيام هذه الاحتمالات تكون دلالة الآيات ظنية ، فالتحويل حينئذ فى إثبات هذا المطلوب لا يكون إلا على البراهين العقلية .

(١) سورة فاطر جزء الآية الثالثة .

وإذا رجعنا إلى البراهين العقلية التى استند إليها كل فريق يتضح لنا أن الذى دعا المعتزلة والحكماء إلى القول بأن العبد خالق لأفعاله هو المحافظة على تصحيح التكليف ، وعدم الجبر المحض ، وبناء على هذا قالوا إن الآيات الدالة على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده مخصصة للآيات الدالة على عموم تعلق قدرة الله تعالى ، فخصوا منها أفعال العباد ، والذى دعا الأشاعرة إلى القول بأن فعل العبد بخلق الله تعالى هو ما قضى به العقل ، من أن قدرة الله تعالى عامة التعلق بكل ممكن ، وأن الممكن لا يصلح أن يكون مصدراً للآثار ، وبناء على هذا أولوا الآيات التى استند إليها المعتزلة ، وقالوا فيها تجوز فى المسند أو فى الإسناد ،وقالوا إن تصحيح التكليف ونفى الجبر لا يتوقفان على جعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير استقلالاً مطلقاً كما قالت المعتزلة ، بل يكفى فى تحققهما أن يكون لقدرة العبد تعلق بالفعل لا على وجه التأثير ، ولشرح ذلك الطريق على التفصيل أقول :

المؤثر فى إيجاد الفعل الاختيارى وإبرازه من العدم إلى الوجود هو الله تعالى بقدرته القديمة ، ولا دخل لقدرة أحد سواه فى إيجاد ذلك الفعل ، لكن لقدرة العبد تعلق بذلك الفعل الاختيارى لا على وجه التأثير ، نسميه كسباً وبه يصح التكليف ، وينتفى الجبر ، وقد اختلف أتباع الأشعرى فى بيان مفهوم ذلك الكسب فمنهم من توقف فى بيانه ، ومنهم من بينه ، وهذا الفريق اختلف فى بيان معناه . أما المتوقف فى بيان معناه فقال ثبت بالعقل وآيات من القرآن وجوب استناد جميع الحوادث إلى القدرة القديمة ، وأنها هى المؤثرة فى إيجاد الحوادث دون سواها ، وثبت بالعقل تعلق قدرة العبد ببعض أفعاله للعلم الضرورى بالتفرقة بين حركتيه صاعداً وهابطاً ، بأن الأولى اختيارية والثانية اضطرارية ، وورد فى كتاب الله تعالى تسمية العبد عاملاً وكاسباً ، قال تعالى ﴿ **وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله** ﴾(١) وقال تعالى ﴿ **ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا** ﴾(٢)

---

(١) سورة التوبة الآية ١٠٥ .

(٢) سورة فاطر الآية الأخيرة .

وحيث ثبت جميع ما تقدم بالدليل فالواجب أن نؤمن بما قضى به الدليل ، وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق بالفعل على وجه التأثير ، وقدرة العبد تتعلق به لا على وجه التأثير ، ويسمى أثر تعلق قدرة العبد كسباً ، ولا يلزمنا أن نعرف معنى الكسب لأنه ليس من الضرورى لتصحيح العقيدة معرفة معناه ، ولهذا نظير فى القرآن وهو المتشابه ، فإنا نؤمن به من غير أن ندرك معناه واكتفى منا بذلك . ويتلخص ذلك القول فى أن للعبد كسباً هو مناط الثواب والعقاب وتصحيح التكليف ، ولا نعرف معناه ، ولك أن تقول إنا نسلم أنه ليس من الضرورى فى الإيمان بشىء إدراك معناه ، ولكن هذا فى خصوص الشىء الذى ليس له مفهوم فى لغة العرب مثل أوائل السور ، أما الكسب فمعناه معروف لغة ، يقال كسب الشىء أى حصله ، وتحصيل الفعل المعدوم إيجاده ، فالقول بالتوقف غير مسلم .

وأما الفريق الذى بين مفهوم الكسب فقال بعضه : الكسب هو مقارنة القدرة للمقدور ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الفعل ويخلق القدرة ، وتكون القدرة مقارنة لوجود المقدور ، وتحققه فى الخارج ، وهذا القول صريح فى أن العبد لا عمل له أصلاً ، فهو مؤد إلى الجبر فيكون راجعاً إلى مذهب الجبرية . وقد علمت بطلانه . وقال البعض الآخر الكسب هو صرف إرادة العبد إلى الفعل أى جعل الإرادة متوجهة إلى الفعل ، ويمكن أن يقال لصاحب هذا البيان : إن كان ذلك الصرف بخلق الله تعالى لم يكن للعبد عمل ، فيكون مجبوراً ، وإن كان بخلق العبد كان العبد خالقاً لبعض أفعاله ، وقد قلتم إن المؤثر فى جميع الأشياء هو الله تعالى وقد ظهر من هذا البيان أن الكسب الذى قالت به الأشاعرة وجعلته مناطاً لتصحيح التكليف ونفى الجبر لم يفد فى هذا الباب .

كذلك قول المعتزلة بأن قدرة العبد مستقلة بالتأثير استقلالاً مطلقاً لا يصح الأخذ به ، لأنه يؤدى إلى التسوية بين العباد والخالق ، فى أن قدرة كل مستقلة استقلالاً تاماً وهذا باطل ، فإن نفاذ مراد العبد يحتاج إلى إزالة الموانع وتهيئة الأسباب الموصلة إلى حصول غرضه ، وكل هذا لا يحيط به علم العبد ولا يدخل

تحت إرادته ، فالقول بالاستقلال المطلق لقدرة العبد باطل قطعاً .

لهذا الذى ورد على قول الأشاعرة والمعتزلة سلك الماتريدية طريقاً آخر غير الطريقين ، وقالوا إن هذا الطريق يصحح التكليف وينفى الجبر ، وحاصله أن للعبد كسباً هو مناط الثواب والعقاب ، ولكن بمعنى آخر غير المعانى التى قالها الأشاعرة وهو العزم والتصميم على الفعل ، وذلك أن المعروف فيما بيننا أنه يحصل عند الشخص رغبة وميل إلى الشىء ، ويعقب هذا عزم وتصميم على الفعل ، فيعقب هذا حصول الفعل ، فالميل إلى الفعل والرغبة فيه من الله تعالى ، والعزم والتصميم على الفعل بحيث لا ينفك عنه حاصل من العبد ، والفعل المترتب على العزم يحصل بخلق الله تعالى ، فيكون المؤثر فى العزم والتصميم هو قدرة العبد ، ولا مانع من نسبة خلق العزم والتصميم إلى العبد لضرورة نفى الجبر ، وعلى ذلك يجب تخصيص العمومات الدالة على أن كل شىء بخلق الله تعالى .

وحيث كان التخصيص لضرورة نفى الجبر وجب أن يتقدر بقدرها ، ولا حاجة إلى استثناء جميع أفعال العباد كما قالت المعتزلة ، بل تقتصر على استثناء فعل واحد هو العزم والتصميم الذى لا ينفك عن الفعل .

وقد ذكر الكاتبون هنا أن هذا المذهب يرجع إلى مذهب القاضى القائل إن أصل الفعل بقدرة الله تعالى ، ووصفه بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد ، كما فى لطم اليتيم فإن أصله بخلق الله تعالى وكونه طاعة إذا قصد الضارب تأديبه ومعصية إذا قصد إيذاءه بقدرة العبد ، وإذا كان هو مذهب القاضى فيمكن أن يقال عليه القصد حال من الأحوال لا يتعلق به الخلق والإيجاد ، وأيضاً فكونه طاعة أو معصية وصف يلحق فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله تعالى به أو مخالفته له ، فهو غير محل للتأثير ، فلا يصح جعله متعلقاً لقدرة الحادث ، فلم ينتف الجبر ولم يصح التكليف .

التحقيق فى هذا المقام

قال صاحب الطوالع : وقال أهل التحقيق فى هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين فهذا هو الحق .

وتحقيقه أن الله تعالى يوجد القدرة والإرادة فى العبد ويجعلها بحيث يكون لهما مدخل فى الفعل لا بأن يكون للقدرة والإرادة لذاتهما مدخل فى الفعل بل كونهما بحيث يكون لهما مدخل بخلق الله تعالى إياهما على هذا الوجه ، ثم يقع الفعل بهما فإن جميع المخلوقات بخلق الله تعالى ، بعضها بلا واسطة ، وبعضها بواسطة وأسباب ، لا بأن يكون الوسائط والأسباب لذاتهما اقتضت أن يكون لها مدخل فى وجود المسببات ، بل بأن خلقها الله تعالى فى العبد وجعلها بحيث يكون لها مدخل ، فتكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى العبد مخلوقة لله تعالى ، ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى فى العبد ، وجعله بحيث يكون لها مدخل فى الفعل اهـ .

وهذا الرأى الذى نسبه صاحب الطوالع لأهل التحقيق جدير بالقبول فإن الله تعالى خلق الإنسان وميزه عن غيره من المخلوقات بأمور تلزمه متى وهب الله له الوجود ، ومن تلك المميزات كونه مفكراً مختاراً ، ولذلك يقولون ماهية الإنسان حيوان ناطق والحيوان هو الجسم النامى الحساس المتحرك بالإرادة أى الاختيار ، ولو خلق مسلوب الاختيار لكان إما ملكاً ارتفع عن مستوى الإنسانية ، أو حيواناً آخر إن انحط عن رتبة الإنسانية ، وأيضاً فقد طالبنا الله سبحانه وتعالى بالشكر على النعم والشكر هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه فيما خلق لأجله والقدرة خلقت للتأثير والإرادة للتخصيص ، فهو المؤثر بقدرته التى خلقها الله ذلك ، والمخصص بإرادته التى أعدها الله لذلك ، غير أن الفرق بين قدرته وقدرة البارى أن قدرة البارى هى المرجع لجميع الكائنات ، ومستقلة استقلالاً مطلقاً ، لا تحتاج إلى معين ولا يمنعها عن التأثير مانع من الذات ، ومن آثارها أنها قد تحيل بين العبد وبين إنفاذ ما يريده .

وبهذا البيان غاير هذا المذهب مذهب الاعتزال وعليه يصح التكليف وينتفى الجبر ، ويمكن العمل بجميع الآيات المتعلقة بفعل العبد ، فالعمومات التى تدل على أن كل شيء بخلق الله نأخذ بها على معنى أن الله خالق جميع الأشياء ، بعضها من غير واسطة ، وبعضها بواسطة ، وهى أفعاله (١) الاختيارية فإن الله خلقها بواسطة أنه أوجد سببها الذى أعد لتحصيلها ، وهو قدرة العبد وإرادته ، والآيات الدالة على أن للعبد عملاً وكسباً لا تنافى هذا العام لأنها جعلته عاملاً وكاسباً باعتبارات (٢) قدرته هى التى باشرت العمل .

تتمة

الأفعال التى تنسب إلى العبد نوعان : نوع يباشره العبد فيصدر عنه من غير توسط فعل آخر ، كالصلاة والضرب ، ونوع يصدر مترتباً على فعل آخر كحركة المفتاح المترتبة على حركة اليد ، ومعرفة الله تعالى المترتبة على النظر .

أما النوع الأول فهو الذى قد تقدم ذكر الخلاف فيه بين الجبرية والأشاعرة والمعتزلة وغيرهم .

وأما النوع الثانى فالمشهور عن الأشاعرة فيه قولهم : أنه لا كسب للعبد فيه ، وحصوله بمحض قدرة الفاعل المختار ، وترتبه على الفعل الذى باشره العبد جرياً على عادة الله تعالى من ترتيب المسببات على أسبابها ، وله أن يوجد المسبب بدون السبب ، كما أن يوجد السبب بدون المسبب ، والذى اختاره الإمام الغزالى فى هذا الموضوع أن التلازم بين السبب والمسبب عقلى ، وإن كان الكل بخلق الله

---

(١) يقصد المؤلف بقوله وهى أفعاله الاختيارية ، أى أفعال العبد الاختيارية ، فهذا هو المقصود لأن الكلام فيه ، وهذه الأفعال مخلوقة لله تعالى بواسطة العبد .

(٢) هذا خطأ مطبعى والصواب باعتبار أن قدرته .

تعالى . وبالجملة فمذهب أهل السنة أن الفعل الثانى لم يتولد من الأول ، وقالت المعتزلة أن الفعل الثانى ترتب على الفعل الأول بطريق التوليد ، وكلاهما بقدرة العبد . والتوليد أن يوجب فعل لفاعله فعلاً (١) آخر ، كحركة اليد وحركة المفتاح ، فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح ، فكلتاهما صادرتان عنه ، الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد . وقد أحطت علماً بأدلتهم على أن الفعل المباشر حاصل بقدرة العبد على الاستقلال ، وما ورد عليها .

أما أدلتهم على أن الفعل المتولد حاصل بقدرة العبد أيضاً فمنها ورود الأمر والنهى بالأفعال المتولدة كما ورد بالأفعال المباشرة فقد كلفنا بمعرفة الله تعالى ، وهى متولدة عن النظر ، قال تعالى ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ (٢) وأمرنا بنيل العفو وهو حاصل عن الخضوع ، ونهينا عن إيلام الغير وهو متولد عن الضرب ، ولولا أن هذه الأفعال من متعلقات القدرة الحادثة لما ورد الأمر بها والنهى عنها .

ومن الأدلة استحسان العقلاء المدح والذم (٣) على هذه الأفعال المتولدة فإنه يدل على أنها من أفعال العباد ، وصحة نسبتها إلى العبد ، فإنه يقال قتل فلان فلاناً على سبيل الإسناد الحقيقى ، مع أن القتل وهو إزهاق الروح حاصل من حز الرقبة مثلاً ، وهو الذى باشره العبد .

والجواب عن الأول أن الأمر بها والنهى عنها راجع فى الحقيقة إلى أسبابها ، وهى الأفعال المباشرة ، وقد صرح المحققون بأن التكليف بمعرفة الله تعالى تكليف بالنظر ، لأنه هو الفعل الاختيارى ، وهكذا يجرى فى كل مسبب مع سببه ،

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٤٩ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠٦ .

(٢) سورة محمد الآية رقم ١٩ .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٦٦ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠٦ وما بعدها .

والجواب عن الثانى أن استحسان العقلاء المدح والذم على الأفعال المتولدة باعتبار مباشرة أسبابها .

والجواب عن الثالث أن نسبتها إلى العبد مبنى على الظاهر بحسب المتعارف بين الناس فى مخاطباتهم ، وكلامنا فى الواقع بحسب الحقيقة ، والقول الجدير بالقبول فى هذا المبحث هو ما اختاره الإمام الغزالى والثواب [1] والعقاب والمدح والذم إنما هو باعتبار مباشرة الأسباب بالقدرة التى خلقها الله تعالى فى العبد .

مبحث عموم إرادته تعالى

اختلف علماء الكلام فى عموم إرادته تعالى للكائنات ، فقالت الأشاعرة والماتريدية كل كائن مراد لله تعالى ، وما ليس بكائن ليس مرادا له ، ومعنى هذا أن كل ما تحقق وحصل فى الكون من خير أو شر مراد لله تعالى ، بمعنى أنه هو الذى خصصه بالوجود فى وقت كذا ، فى مكان كذا ، على صفة خاصة ، فلا يخرج كائن من الكائنات سواء كان خيراً [2] أو شراً عن إرادته تعالى ، وكل ما لم يقع فى الكون فليس مراداً له ، سواء كان خيراً أو شراً ، واتفق أصحاب هذا الرأى على أنه يجوز نسبة الكائنات على طريق الإجمال إلى إرادته تعالى ، فيقال كل الكائنات أو جميعها مراد لله تعالى .

واختلفوا فى [illegible]ة الشرور إلى إرادته على التفصيل : بأن يقال الكفر أو شرب الخمر مراد لله [illegible] ، فقال بعضهم كما لا يقال خالق القردة والخنازير كذلك لا يقال أراد الكفر [illegible]المعاصى ، ولأن بعض العلماء يقول : إن الإراده والأمر بمعنى واحد

---

(١) هكذا فى المطبوعة والكلام فيه خطأ مطبعى وتقدير الكلام وهو أن الثواب والعقاب ... الخ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٧٤ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠٧ وما بعدها .

فربما فهم السامع من قوله أراد الكفر والمعاصى أمر بهما ، وقال بعضهم تجوز نسبة المعاصى إلى إرادته تعالى بشرط وجود قرينة تدفع كل إيهام ، كأن يقال أراد الكفر من الكافر كسباً له ، شراً قبيحاً منهياً عنه ، كما أراد الإيمان من المؤمن كسباً له ، خيراً حسناً مأموراً به ، وهذا القول اختيار أبى منصور الماتريدى وبه قال الأشعرى .

وقالت المعتزلة إن الله تعالى لا يريد الشرور والمعاصى سواء وقعت أو لا ، وإن وقعت فهى بإرادة العبد فقط ، ويريد الخير والإيمان أى يحبه ، سواء وقع فى الكون أو لا ، فيريد الإيمان من الكافر وإن لم يقع [1] ، ولا يريد منه الكفر وإن وقع ، فلا تلازم عنده [2] بين الوقوع وإرادة البارى ، ولا بين عدم الوقوع وعدم الإرادة ، بخلاف مذهب الأشعرى والماتريدى ، فإنه يقضى بأنه يلزم من وقوع الشىء إرادة الله له ، ويلزم من عدم وقوعه عدم إرادة الله له .

وقالت الحكماء الكائنات إما خير محض كالملائكة ، وإما خيرها أكثر من شرها كعالم العناصر ، وهذا النوع الثانى لا يمكن أن يترتب عليه ثمرته والمصالح المطلوبة منه بدون حصول ضرر ، فالمطر مثلاً لا تحصل به حياة الحيوان والنبات بدون لحوق ضرر بشخص ، أو بدون هدم بيت أو تعطيل عمل ، والنار لا تؤتى ثمرتها إلا إذا آذت ما صادمته من أجسام حيوانية ، وفرقت أجزاء بعض المركبات بالإحراق ، ولكن ذلك الشر قليل فى جانب الخير الكثير ، وليس من الحكمة ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، لهذا كان الله مريداً للشر لكن بالتبع لا بالقصد ، والمراد أولا وبالذات هو الخير .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٧٥ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠٧ وما بعدها .

(٢) هكذا فى المطبوعة والصواب فلا تلازم عندهم أى المعتزلة ، فهم جماعة .

أدلة الأشاعرة

(١) إجماع الأمة من عهد النبوة على القول بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وإبقائها على إطلاقها بدون تقييد بفعل البارى ، أو فعل العبد . وإذا ثبت إجماع السلف على ذلك فلا عبرة بمخالفة ذلك الإجماع بعد حصوله ، وقد ورد ذلك اللفظ مرفوعاً إلى النبى ﷺ وتلقته الأمة بالقبول فيكون سنداً للإجماع .

(٢) قد ثبت أن جميع الكائنات بخلقه وإيجاده بطريق [١] الاختيار ، ويلزم من خلقه الأشياء إختياراً إرادته لها ، وهذا الدليل يثبت أن ما وقع فى الكون بإرادته تعالى ، ولكن لا ينهض على المخالف إلا إذا تم إسناد جميع الكائنات إليه سبحانه وتعالى .

(٣) أن الله تعالى علم من الكافر عدم الإيمان فكان الإيمان منه محالاً ، فكان عالماً باستحالته ، والعالم باستحالة الشيء لا يريده ، وهذا الدليل يثبت أن [illegible] ما لم يقع فى الكون ليس مراد الله تعالى .

(٤) الآيات القرآنية ومنها قوله تعالى ﴿ ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾ [٢] وقوله تعالى ﴿ ولا ينفعكم نصحى إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم ﴾ [٣] فكل من الآيتين صريح فى [illegible] الإضلال .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٧٢ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠٧ وما بعدها .

(٢) سورة الأنعام جزء الآية / ١٢٥

(٣) سورة هود الآية ٣٤ .

أدلة المعتزلة

استند المعتزلة فى قولهم إن الله لا يريد الشرور والمعاصى إلى أدلة نقلية ، وأدلة عقلية .

أما النقلية فآيات كثيرة منها قوله تعالى ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾ [١] وقوله تعالى ﴿ وما الله يريد ظلماً للعالمين ﴾ ، فقالوا إن الله تعالى نفى عن نفسه إرادة ظلم العباد بعضهم لبعض، ومعلوم أن ظلم العباد لبعضهم واقع ، فيكون بإرادتهم لا بإرادة الله حيث نفت الآيتان إرادة الله له ، والحال أنه قد وقع .

ويجاب عن ذلك بأن المنفى إرادة صدور الظلم منه للعباد ، وهو التصرف على خلاف مقتضى الحكمة ، فيكون المعنى أن الله تعالى لا يريد التصرف على خلاف مقتضى الحكمة ، ويكون الغرض من هذا الإخبار إرشاد الناس إلى أن يتخلقوا بأخلاق الله ، فلا يظلم بعضهم بعضاً . وعلى فرض أن كلا من الآيتين ليس نصاً فى هذا المعنى الأخير ، فهو محتمل له كالمعنى الأول ، فلا يصلحان للاستدلال .

ومنها قوله تعالى ﴿ إن الله لا يأمر بالفحشاء ﴾ [٢] وجه الاستدلال [illegible] على المطلوب [illegible] أمر الله تعالى لعباده بالفحشاء ونفى الأمر [illegible] الإرادة [illegible] متحدان . ويجاب عن ذلك بأن هذا الاستدلال مبنى على [illegible] بأن إرادة الله تعالى للمعصية [illegible] أمره بها ، والمعتزلة لا يعترفون [illegible] فلا [illegible] الآية ملزمة له إلا إذا قام الدليل القاطع على أن الإرادة [illegible] وقد [illegible] فى مبحث الإرادة أن وقوع الكائن فى الخارج لابد [illegible] مخصص ، والمخصص فى الإرادة [illegible] الأمر [illegible] أو [illegible]

---

(١) سورة غافر الآية ٣١ .

(٢) سورة الأعراف جزء الآية ٢٨ .

اللفظى الدال على الطلب . ومنها قوله تعالى ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾[١] ووجه الاستدلال بها أنها أفادت أن الله لا يرضى الكفر لعباده ، والإرادة هى الرضا ، فنفيه يكون نفياً لها ، أو يلزمها الرضا فنفيه يكون نفياً لها ، ويجاب عن ذلك بأن الرضا من الله تعالى هو إرادة الثواب على الفعل ، أو ترك الاعتراض ، ولا يلزم من انتفاء واحد من هذين المعنيين انتفاء إرادة الفعل ، بمعنى تخصيصه ، أما إذا أريد من الإرادة الأمر فالتلازم ظاهر ، وكون الإرادة بمعنى الأمر لا يقول به الأشعرى ، فلا يلزمه ، ومنها قوله تعالى ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾[٢] ووجه دلالته على المطلوب أنها أفادت عدم حب الله تعالى للفساد ، ويلزم من ذلك عدم الإرادة لأنهما متلازمتان ، ويجاب عن ذلك بمنع التلازم بين الإرادة والمحبة ، ألا ترى أن المريض يريد تعاطى الدواء وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه ومرارته ، فقد انفكت الإرادة عن المحبة ، نعم إذا كانت الإرادة هى الأمر فلا مانع من التلازم بين الأمر بشيء ومحبته .

الأدلة العقلية

(١) الكفر غير مأمور به ، وكل ما ليس مأموراً به ليس مراداً ، فالكفر ليس مراداً ، والمقدمة الصغرى مسلمة من الجانبين ، والكبرى دليلها أن الأمر والإرادة فى أفعال العباد بمعنى واحد ، فنفى أحدهما يكون نفياً للآخر .

ويجاب عن ذلك بأن الأمر قسمان أمر تكوينى وهو ما يعبر عنه بكن وهو تعلق القدرة بالمقدور ، وأمر تشريعى وهو الإخبار عما يقوم به صلاح المكلفين فى الدنيا والآخرة ، وهو الذى يترتب عليه الثواب والعقاب فعلاً وتركاً ، والتلازم بين الأمر والإرادة إثباتاً ونفياً إنما هو فى الأمر التكوينى ، فكل ما أوجده الله تعالى

(١) سورة الزمر الآية /٧ .

(٢) سورة البقرة الآية /٢٠٥ .

فهو مراد ، وما لم يكن ليس مراداً ، أما الأمر التشريعى فلا تلازم بينه وبين الإرادة بمعنى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه .

وحينئذ نقول للمعتزلى قولك فى الكبرى وكل ما ليس مأموراً به ليس مراداً ، إن كان المراد من الأمر التكوينى فهى مسلمة ، ولكنها لا تفيدك فى المدعى ، وإن كان المراد الأمر التشريعى[١] معناها للتغاير بين معنى الأمر ومعنى الإرادة[٢] ، فإن الأمر معناه الطلب النفسى ، أو الكلام اللفظى الدال على الطلب النفسى ، والإرادة معناها التخصيص .

(٢) لو كان الكفر مراداً لله لكان الكافر مطيعاً[٣] بكفره ، لكن كونه مطيعاً بكفره باطل ، فما أدى إليه وهو كون الكفر مراداً باطل ، فثبت أن الكفر غير مراد لله ، ومثله جميع الشرور والمعاصى ، أما بطلان التالى فلأن الإجماع قائم على أن الكافر عاص بكفره ، فلا يكون به مطيعاً ، وأما بيان الملازمة فهو أن الطاعة تحصيل مراد المطاع ، فإذا كان الكفر مراداً كان الكافر بكفره محصلاً لمراد الله تعالى ، فيكون مطيعاً بكفره .

ويجاب عن ذلك بأن الطاعة موافقة الأمر ، والأمر غير الإرادة ، فالطاعة تحصيل المأمور به ، لا تحصيل المراد ، والظاهر أن المعتزلى بنى دليله على أن الأمر بمعنى الإرادة ، فقال الطاعة تحصيل مراد المطاع ، بمعنى تحصيل أمره ، وقد تقدم فى الكلام على معنى الإرادة أن بعض المعتزلة يقول إرادته تعالى لفعله علمه بما فيه من المصلحة ، وإرادته لفعل العبد أمره به ، فإذا كان الأمر والإرادة بالنسبة لفعل العبد بمعنى واحد ، وإن إرادته لفعل العبد أمره به فلا يتأتى أن يقول إن الله يريد

(١) فى الكلام نقص ، فيه خطأ مطبعى والصواب فلا يفيدك معناها ، وذلك للتغاير بين معنى كل من الأمر والإرادة .

(٢) لأن معنى الأمر طلب الفعل ، ومعنى الإرادة التخصيص فهما متغايران فى المعنى .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٧٦ ، وشرح المقاصد للسعد جـ٣ ص ١٠٨ .

الشرور والمعاصى من العباد ، فالخلاف حينئذ راجع أوّلاً وبالذات إلى أن الإرادة هى الأمر أو غيره ، بالأول [١] قال المعتزلى وبالثانى [٢] قالت الأشاعرة والماتريدية ، كما قالت بالتغاير وعدم التلازم بين الإرادة والرضا ، والمحبة ، وهذه معانى هذه المصطلحات .

الأمر . الإرادة . الرضا . المحبة

الأمر التشريعى قسمان نفسى ولفظى ، فالنفسى هو الطلب القائم بالنفس ، واللفظى هو الكلام الدال على الطلب النفسى .

والإرادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الوجود والعدم وغيرهما ولا تلازم بينها وبين الأمر ، فقد يجتمعان : مثال اجتماعهما إيمان ابى بكر وسائر المؤمنين ، فإنه مأمور به ومطلوب منهم تحصيله ، ومراد لله ، بمعنى أنه خصصه بالوجود فى زمن مخصوص ، ومكان مخصوص ، وهكذا . ومثال وجود الإرادة دون الأمر كفر فرعون وسائر الكافرين ، فإنه مراد لله وغير مأمور به .

ومثال وجود الأمر دون الإرادة إيمان الكفار فهو مأمور به وغير مراد ، وقد لا يراد الشيء ولا يؤمر به ، ككفر سائر المؤمنين .

أما **الرضا** فهو إرادة الثواب على الفعل ، أو ترك الاعتراض على الفعل ، ولا تلازم بينه وبين الإرادة ، فإن الكفر مراد ومع ذلك فالله لا يرضى به .

وأما **المحبة** فهى إرادة الشيء الذى لا يترتب على فعله تبعة ، ولا مؤاخذة ، فهى أخص من الإرادة ، والإرادة أعم لأنها تنفرد فيما إذا تعلقت بشيء يتبعه تبعة ومؤاخذة ، ولا يلزم من تحقق الأعم تحقق الأخص .

(١) أى القول بأن الإرادة هى الأمر قالت به المعتزلة .

(٢) أى أن الإرادة غير الأمر قالت به الأشاعرة والماتريدية .

وبهذا البيان ظهر أن هذه الأمور الأربعة متغايرة ، وأنه لا تلازم بينها .

مذهب الحكماء فى إرادة الشرور وصدورها عن البارى

قال الحكماء إن الله تعالى جواد كريم ، فهو مبدأ لفيضان الوجود الخيرى فلا يصدر عنه ما كان شراً محضاً ولا ما غلب شره على خيره ، ولا ما تساوى فيه الخير والشر ، إنما الذى يصدر عنه ما كان خيراً محضاً كالملائكة ، وما غلب خيره على شره كعالم العناصر ، وما تركب منها . وإنما صدر هذا النوع عنه مع اشتماله على الشر لأنه ليس من الحكمة ترك الخير الكثير لأجل شر قليل ، فلا يترك إنزال المطر الذى به حياة الحيوان والنبات ، حفظاً لبعض المبانى من الانهدام ولا يترك خلق النار التى بها يحصل مصالح كثيرة محافظة على الأخشاب التى تكون وقوداً لها ، ولو أمكن ترتب المصالح على هذا القسم من غير حصول شر ما لحصل شر أصلاً ، فالإنسان مثلاً مدنى بطبعه ، لا غنى له عن اجتماع أفراده وتبادل المنافع والمصالح مع بعضهم ، واستعانتهم ببعضهم ، وهذا لا يمكن أن يتحقق بدون حصول شر يلحق بعض الأفراد ، بسبب تسلط القوى الشهوانية أو الغضبية على بعض الأشخاص .

ولكن المقصود من خلق هذا القسم هو الخير ، فهو المراد أولا وبالذات ، والشر وإن كان مراداً لكن تبعاً لا قصداً [١] .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٧٥ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠٧ الطبعة السابقة .

تتمة

بقيت كلمة لها تعلق وارتباط بهذا المبحث ، وهى الكلام على القضاء والقدر ، وينحصر فى ثلاثة مطالب **الأول** بيان معناهما . **الثانى بيان** أن الاعتقاد بالقضاء والقدر لا ينافى الأخذ بأسباب الأشياء ولا مؤاخذة العبد بما كسب . الثالث **بيان أن** الرضا بالقضاء لا ينافى التكليف ولا يستلزم الرضا بالمعاصى .

معنى القضاء والقدر

قد وردت مادة القضاء فى كتاب الله تعالى مستعملة فى عدة معان :

الأول الحكم قال تعالى ﴿ **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً** ﴾[١] .

الثانى الأمر قال تعالى ﴿ **وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه** ﴾[٢] أى أمر .

الثالث الإخبار والإعلام قال تعالى ﴿ **وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض مرتين** ﴾[٣] أى أخبرناهم بذلك وأعلمناهم .

الرابع الإرادة قال تعالى ﴿ **إذا قضى أمراً فإنما يقول له** كن فيكون ﴾ أى إذا أراد إيجاد أمر تعلقت قدرته به .

الخامس الإيجاد على وجه الإبداع والإحكام والإتقان حسبما تقتضيه الحكمة قال تعالى ﴿ **فقضاهن سبع سموات فى يومين** ﴾[٤] أى خلقهن على وجه الإبداع

(١) سورة النساء الآية ٦٥ .
(٢) سورة الإسراء الآية ٢٣ .
(٣) سورة الإسراء الآية ٤ .
(٤) سورة فصلت جزء الآية رقم ١٠ .

والإحكام **والإتقان** حسبما تقتضيه الحكمة فى وقتين ، وهذه هى المعانى التى ورد القضاء مستعملاً فيها كتاب الله تعالى حسب اطلاعى .

وأما القدر فمعانيه التى وردت فى لغة العرب ثلاثة ، **الأول** العلم المحيط بمقادير **الأشياء** وجميع أحوالها التى تكون عليها . **الثانى الشيء** المقدر الصادر عن فاعله كما علمه . **الثالث** الترتيب والحد الذى ينتهى إليه الشيء قال تعالى ﴿ **وقدّر فيها أقواتها** ﴾[١] أى رتّب أقواتها وحددها .

هذه المعانى التى ذكرت للقضاء والقدر هى التى استفيدت من الاستعمالات والتراكيب العربية .

وإليك بيان معناهما فى اصطلاح علماء الكلام .

قالت الأشاعرة قضاء الله تعالى هو إرادته الأزلية المتعلقة فى الأزل[٢] بجميع الأشياء خيرها وشرها على ما هى عليه فيما لا يزال ، **والقدر إيجاد** الله تعالى لجميع الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها طبقاً للإرادة وهذا البيان يقضى بأن القضاء هو الإرادة باعتبار تعلقها التنجيزى القديم بالكائنات فيكون قديماً ، وأن القدر من صفات الأفعال فيكون حادثاً ، **وقالت الماتريدية** القضاء هو إيجاد الله تعالى للأشياء مع الإحكام والإتقان ، على الوجه الأكمل . **والقدر علمه** تعالى **أزلاً** بما تكون عليه المخلوقات فيما لا يزال ، وعلى هذا الاصطلاح يكون القضاء حادثاً لأنه راجع إلى صفات الأفعال ، ويكون القدر قديماً لأنه راجع إلى صفة العلم .

وأما الحكماء فاختلف النقل عنهم والذى ذكره صاحب المواقف هو أن **القضاء عبارة عن علمه** تعالى بما ينبغى أن يكون عليه الوجود[٣] حتى يكون على

(١) سورة فصلت جزء الآية رقم ١٠ .
(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٧٧ .
(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٧٨ ، وراجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠٥ .

أحسن النظام ، ويعبرون عنه بالعناية . **والقدر هو خروجها إلى الوجود** العين (١) بأسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء . وهذا البيان يعطى أن القضاء قديم وأن القدر حادث .

وأما المعتزلة فلما كان مذهبهم أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية ، وأن الله لا يريد الشرور والمعاصى قالوا : لا قضاء ولا قدر بالنسبة لأفعال العباد الاختيارية بالمعنى الذى قاله الأشاعرة ، وإنما الثابت أن علمه تعالى بهذه الأفعال ووجودها فى الخارج مرتبط باختيار العباد وقدرتهم .

إذا علمت هذه المعانى التى اصطلح عليها علماء الكلام فى القضاء والقدر فاعلم ان المعنى الذى ذكره الأشعرى **للقضاء** ، وهو الإرادة باعتبار تعلقها التنجيزى فى الأزل ، يحتاج إلى بيان يدل على وضعه له لغة أو عرفاً ولم يثبت .

وإن كنت قد سمعت فى بيان معانى **القضاء** المتقدم ذكرها ، أن من ضمن معانيه الإرادة فاعلم أنه لم يقيده ذلك المعنى بالتعلق التنجيزى ، وأيضاً فقد نقل الفنرى (٢) فى كتابته على المواقف أن الذى يدل عليه كلام الصحاح هو أن القضاء عبارة عن الفعل مع الإتقان ، كذلك قول الحكماء إن القضاء هو العلم لم تدل عليه لغة ولا استعمال .

وأما القدر فتفسيره بإيجاد (٣) كما قال **الأشعرى** أو خروج الأشياء إلى الوجود كما قال الحكماء مخالف للغة .

بقى علينا اصطلاح الماتريدى ، وحاصله تفسير القضاء بإيجاد (٤) على وجه الإحكام والإتقان ، وتفسير القدر بعلمه تعالى ، وهو موافق للغة فهو أجدر الأقوال بالقبول ، وعليه يكون مدار بحثنا .

---

(١) هذا خطأ مطبعى والصواب الوجود العينى .
(٢) هكذا فى المطبوعة وهو خطأ مطبعى والصواب الفنارى صاحب الحاشية على شرح المواقف .
(٣) الأولى أن يقول : بإيجاد الأشياء ... الخ .
(٤) فى الكلام نقص ، والصواب : القضاء هو إيجاد الله تعالى للأشياء على وجه الإحكام .

الإيمان بالقضاء والقدر لا ينافى الأخذ بالأسباب ولا مؤاخذة العبد بما كسب

قد وردت أحاديث متعددة تتضمن أن من شعب الإيمان التصديق بالقضاء والقدر ، وبناء على المعنى الذى اخترناه للقضاء والقدر ، يكون معنى الإيمان بهما التصديق بأن ما أوجده الله تعالى من الأشياء ، سواء كان ذاتاً أو صفة ، كان إيجاده بغاية الإحكام والإتقان على الوجه الأكمل ، وبأنه علم فى الأزل ما تكون عليه المخلوقات فيما لا يزال .

والإيمان بهذين الأمرين لم يخالف أحد فى وجوبه أصلاً ، ونحن نعتقد أن الإيمان بأن الله حكيم فى إيجاده عالم بما يقع ، لا ينافى الأخذ بالأسباب ، فإن الله تعالى عالم أزلاً بالمسببات وأسبابها ، وارتباط كل مسبب بسببه ، وترتبه عليه ، عالم بأن العبد مختار فى مباشرة الأسباب ، فيعلم أزلاً أن فلاناً يؤمن ويعمل صالحاً بطوعه واختياره ، فيدخل الجنة ، كما علم أزلاً أن فلاناً يأكل باختياره فيشبع ، وأن فلاناً يضع البذر فى الأرض باختياره ، فينبت الزرع ، فإذا كان عالماً بترتب المسببات على الأسباب التى يباشرها العبد باختياره ، بدون إكراه ولا جبر ، وعلمه بأن العبد باشر العمل مختاراً لا يجعله مضطراً ، فالإيمان بالقضاء والقدر لا ينافى الأخذ **بالأسباب** ولا مؤاخذة العبد بما كسب ، لأن الإيمان بهما لم يعد التصديق **بأن الله تعالى** علم الأشياء على ما هى عليه فيما لا يزال ، وقد علم أزلاً أنى أباشر الأسباب باختيارى ، وأن لى عملاً أحاسب عليه ، وبأن إيجاده للأشياء على وجه الأحكام . وقد جاء القرآن بمطالبتنا بمباشرة الأسباب قال تعالى ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل** ﴾ (١) وقال تعالى ﴿ **فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه** ﴾ (٢) وقال تعالى ﴿ **فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا**

---

(١) سورة الأنفال الآية /٦٠ (٢) سورة الملك الآية /١٥ .

من فضل الله ﴾ وقال تعالى ﴿ وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها ﴾[١] وقد نهانا النبى ﷺ عن أن نكون عالة على الناس ، وكان عليه الصلاة والسلام يتخذ الأهبة للحرب ، ويحفر الخنادق ويستعين بأصحابه ، ويتداوى ويأمر بالتداوى ، وقد علمت فى مبحث أفعال العباد أن قدرة العبد تؤثر فى إيجاد فعله بعد توجه إرادته ، فله عمل فيؤاخذ عليه ، لأنه كسبه بقدرته واختياره ، وليس هناك جبر للعبد ، غاية الأمر أن الله تعالى علم من العبد أنّ فعل كذا يحصل منه ، ولكنه علم حصوله منه باختياره فلم يجعله العلم مضطراً ، وإلا كان غير مطابق للواقع .

الرضا بالقضاء لا ينافى التكليف ولا يستلزم الرضا بالمعاصى

علمت فيما سبق أن الرضا هو إرادة الثواب على الفعل ، أو ترك الاعتراض . وعلمت معنى القضاء والقدر ، ومعنى الإيمان بهما ، وحيث علمت ذلك فاعلم أن الرضا بالقضاء لا ينافى التكليف من الله لنا ، ومطالبتنا بفعل بعض الأشياء ، وترك بعضها كمطالبتنا بمعاونة بعضنا ، وبالاتحاد ، ونهينا عن التفرق ، واقتراف المنكرات ، ومعنى الرضا بالقضاء لنا ترك الاعتراض على الله تعالى فى تصرفه ، وإيجاده للأشياء ، ولا تنافى بين الأمرين كما هو واضح .

كذلك الرضا بالقضاء لا يستلزم الرضا بالمعاصى ، لأن الكفر مثلاً له جهتان : جهة إقدار الله تعالى للعبد عليه ، وجهة حصوله بصدوره من العبد بقدرته ، والرضا المطلوب شرعاً ترك الاعتراض من الجهة الأولى أما من الجهة الثانية فالمطلوب كراهته ، وعدم الرضا عن مرتكبه ، ولو جرينا على رأى الأشعرى

(١) سورة النحل الآية / ١٤ .

القائل إن الخالق للكفر هو الله سبحانه وتعالى فالرضا به باعتبار خلق الله تعالى له لأنه لا قبح من الله تعالى ، ومن هذه الجهة لا يكون معصية ، لأن كونه معصية باعتبار كون فاعله يستحق العقاب ، أما باعتبار كونه مكسوباً للعبد فلا يصح الرضا به ، بل المطلوب نهى مرتكبه ، وعدم الرضا عن فعله ، وحينئذ فالرضا بالقضاء لا يستلزم الرضا بالمعاصى .

الحسن والقبح

وجه ذكر هذا المطلب فى مبحث أفعاله تعالى أنه قد يطلق الحسن ويراد به كون الفعل متعلق المدح والثناء فقط ، ويطلق القبح ويراد به كون الفعل متعلق الذم فقط ، وباعتبار هذين الإطلاقين يتعلق الحسن والقبح بأفعال الله تعالى إثباتاً ونفياً .

معنى الحسن والقبح

يطلق الحسن والقبح على معان[١] ثلاثة الأول صفة الكمال أو النقص فالحسن كون الشىء صفة كمال بمعنى أنها توجب ارتفاع شأن صاحبها ، والقبح كون الشىء صفة نقصان ، بمعنى أنها توجب انحطاط شأن المتصف بها ، فيقال العدل حسن ، أى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن ، والظلم قبيح أى لمن اتصف به نقصان .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٨٢ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠٩ وما بعدها .

الثانى ملائمة الغرض أو منافرته بمعنى أن ما وافق الغرض كان حسناً ، وما لم يوافق الغرض كان قبيحاً ، كقتل زيد بالنسبة لأعدائه وأوليائه ، فإنه بالاعتبار الأول حسن أى ملائم للغرض ، وبالاعتبار الثانى قبيح ، أى غير موافق لغرضهم .

هذان المعنيان اتفق علماء الكلام على أن العقل يستقل بإدراكهما فى الفعل ، سواء ورد شرع أولا ، لأنهما عقليان .

الثالث الحسن كون الشىء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً ، والقبيح كون الشىء متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً . هذا المعنى وقع خلاف بين الأشاعرة ، والمعتزلة ، والحنفية ، فى كون فعل العبد الاختيارى قبل ورود الشرع هل فيه حسن وقبح بهذا المعنى .

قالت الأشاعرة لا حسن للأفعال ولا قبح فيها قبل ورود الشرع ، بل حسنها ينشأ من أمر الشارع بها ، وقبحها ينشأ من نهى الشارع عنها ، فالحسن ما أمر به الشارع[1] ، والقبيح ما نهى عنه الشارع ، ويتفرع على هذا القول عدم وجوب الإيمان قبل البعثة ، وعدم حرمة الكفر كذلك ، بأنه لا حكم أصلاً قبل ورود الشرع .

وقالت المعتزلة والحنفية[2] فى فعل العبد الاختيارى حسن أو قبح بهذا المعنى قبل ورود الشرع ، ثم اختلفا بعد ذلك ، هل الحسن أو القبيح الذى فى الفعل يستلزم حكماً لله فى ذلك الفعل قالت المعتزلة نعم .

ولتوضيح مذهبهم نقول قالوا إن فعل العبد الاختيارى يتصف بالحسن أو القبيح لذاته ، أو لصفة ، أو لوجوه واعتبارات ، خلاف بينهم . والعقل قد يستقل

---

(١) شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٨١ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١١٠ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٨٢ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١١٠ ، وكتاب الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٩٦ طبع محمود على صبيح .

بإدراك الحسن والقبح كإدراك حسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، وقد لا يستقل بإدراك الحسن أو القبح ، كحسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال .

فإذا أدرك العقل الحسن فى فعل من الأفعال أدرك حكم الله فيه بالطلب ، مثل شكر المنعم ، وإذا أدرك القبح فى فعل من الأفعال أدرك حكم الله فيه بالمنع والحظر ، مثل الكذب . وإذا لم يدرك حسن الفعل ولا قبحه لا يدرك حكم الله تعالى فيه ، وعند ورود الشرع يكون الحكم الصادر من الشارع فى ذلك الفعل الذى أدرك حسنه أو قبحه مؤكداً لما أدركه العقل ، وبالنسبة لما لم يدرك حسنه ولا قبحه يكون الحكم كاشفاً عن الحسن والقبح الموجود فى الفعل .

وأما الحنفية فبعد أن وافقوا المعتزلة فى أن فعل العبد الاختيارى فيه حسن أو قبح خالفوهم فى استلزام اتصاف الفعل بالحسن أو القبح لحكم الله تعالى فى الفعل على الوجه الذى قالته المعتزلة ، ثم افترق الحنفية فأبو منصور الماتريدى وأكثر مشايخ سمرقند قالوا إن أكثر الأحكام متوقف على ورود الشرع والذى استلزمه وصف الحسن والقبح من الأحكام وجوب الإيمان بالله تعالى ، ووجوب تعظيمه ، وتنزيهه عن كل نقص ، ووجوب تصديق النبى ﷺ . وقال أئمة بخارى من الحنفية . لا يستلزم ثبوت وصف الحسن والقبح حكماً لله تعالى أصلاً فى فعل اختيارى للعبد ، فلا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة ، والأمر موقوف على ورود الشرع .

ومن هذا البيان يتضح لك أن الأشاعرة والمعتزلة والحنفية اتفقوا على أن الحاكم فى كل شىء هو الله تعالى ، وإنما النزاع فى أنه هل فى فعل العبد الاختيارى حسن وقبح بهذا المعنى الأخير يقتضى أمراً ونهياً .

قالت الأشاعرة ليس فى الفعل قبح يوجب النهى عنه ، ولا حسن يوجب الأمر به ، بل قبحه كونه متعلقاً للنهى الوارد من الشارع ، وحسنه كونه متعلقاً للأمر الوارد من الشارع ، وقالت المعتزلة والماتريدية إن الأمر أو النهى لم يتعلق بالفعل إلا لقيام المقتضى للنهى من قبح ، والمقتضى للأمر من حسن ، وقالوا إن العقل يستقل

بإدراك ما فى الفعل من حسن أو قبح وقد لا يستقل . وقالوا إن الفعل الذى لم يدرك العقل فيه الحسن أو القبح لشدة خفائهما لا يدرك حكم الله فيه، فإذا ورد الشرع كشف عن حسنه إذا أمر به ، أو عن قبحه إذا نهى عنه ، أما ما أدرك العقل حسنه أو قبحه فقد اختلف المعتزلة والحنفية فيه من حيث استلزام إدراك الحسن والقبح إدراك حكم الله تعالى ، فقالت المعتزلة من علم الحسن والقبح فى فعل من الأفعال علم حكم الله تعالى فى ذلك الفعل ، وأما الحنفية فقد اختلفوا فيما بينهم فقال أبو منصور الماتريدى وأكثر مشايخ سمرقند إن إدراك الحسن والقبح فى الفعل يستلزم إدراك حكم الله تعالى فى أصول الدين لا فى الفروع ، وقال أئمة بخارى لا تلازم بين ثبوت الحسن والقبح فى الفعل وثبوت حكم الله تعالى فى ذلك الفعل ، لا فرق بين الأصول والفروع ، فلا وجوب ولا حرمة قبل البعثة لشىء من الأشياء ، وبهذا البيان يتحرر محل النزاع هكذا :

هل فى الفعل حسن أو قبح بالمعنى الثالث قالت الأشاعرة لا ، وقالت المعتزلة والحنفية نعم ، وهل ثبوت الحسن والقبح يستلزم حكماً لله تعالى فى ذلك الفعل المتصف بالحسن والقبح قالت المعتزلة نعم ، وقال أكثر الحنفية لا ، وهو المختار وعليه مدار البحث .

أدلة الأشاعرة على أنه لا حسن ولا قبح فى الفعل

استدل الأشاعرة على أنه لا حسن ولا قبح فى الفعل بعدة أدلة تقتصر فى هذه الخلاصة على دليلين ، لتصريح الكاتبين بأنهما أرجح الأدلة :

الأول العبد مجبور فى أعماله ، لأن أفعاله مخلوقة لله تعالى ، فحصول فعله [1]

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٨٥ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١١٠ والاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٩٦ الطبعة السابقة .

عنه اضطرارى ، وكل ما حصوله اضطرارى فلا سبيل إلى الحكم بتحسينه أو تقبيحه عقلاً ، فإن الصادر عن الشىء لا يقال عليه إنه حسن ، أو قبيح ، إلا لو كان صادراً عنه باختياره ، ويمكن أن يقال على هذا الدليل إن الأمر بالشىء أو النهى عنه قد علم الله وقوعه فى الخارج ، فحينئذ يكون لهما نسبة إلى الأفعال الواقعة فيما بيننا ، من حيث تعقلهما بها ، والعقل لا يمنع من الوصول إلى معرفتهما بطريق من طرق العلم ، مثل الحدس ، أو البرهان ، ولا يمكن منع ذلك ، إلا إذا قلنا باستحالة حصول ما يوصل إلى العلم بها لأى فرد من الناس ، ولم يثبت هذا . فدل ذلك على أن فى الفعل حسناً وقبحاً ، وأيضاً قد علمت فى مبحث أفعال العباد أن العبد مختار لا مضطر ، وهذا الدليل مبناه على أن العبد مضطر ، فنبطل للأشعرى القول بالاضطرار ، فيبطل الدليل .

الدليل الثانى لو كان قبح الكذب ذاتياً لما تخلف القبح [1] عنه ، لأن ما لزم الشىء لذاته ، أو بواسطة صفة لازمة للذات ، لا يزول عن الذات ، لكن ثبت تخلف القبح عن الكذب ، فقد يحسن إذا ترتب على ارتكاب [2] نجاة نبى من يد ظالم ، فبطل القول بأن قبح الكذب ذاتى .

والجواب بالمنع فإن الكذب باق على قبحه ، ولكن يتخلف عنه الجزاء ، كإجراء كلمة الكفر على اللسان ، فإن القبح باق ، غاية الأمر أنه لم يؤاخذ على النطق بكلمة الكفر .

كذلك الكذب باق على قبحه ، من حيث كونه كذباً ، ولكنه حسن من جهة كونه إنقاذاً للنبى من يد الظالم ، وترجحت جهة الحسن على جهة القبح ، وغاية ما يلزم هذا أن الكذب كان حسناً وقبيحاً من جهتين ولا ضرر فى ذلك .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص [illegible] ، وشرح المقاصد للسعد جـ [illegible] ص ١١٠ وما بعدها ، والاقتصاد فى الاعتقاد نفس الصفحات السابقة .

(٢) هكذا فى المطبوعة وفيها خطأ مطبعى والصواب على ارتكابه .

أدلة الحنفية والمعتزلة على أن فى الفعل حسناً وقبحاً

استدل الحنفية والمعتزلة بدليلين : **الأول** قالوا حسن العدل والإحسان (١) وقبح الظلم والإساءة يعترف بهما عامة الناس ، حتى الذين لا يقولون بشرع مع اختلاف أغراضهم ، وعاداتهم ، وهذا الاتفاق يدل على أن الحسن والقبح فى الفعل ، لا للأمر والنهى . وقد يقال سلمنا اتفاق جميع الناس على حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والإساءة ، لكن لا بالمعنى المتنازع فيه ، بل بمعنى أن الفاعل يمدح أو يذم عند الناس .

الدليل الثانى إذا كان للإنسان غرض خاص ، كتحصيل مال واستوى فى تحصيل غرضه الصدق والكذب ، فإنه يرجح الصدق (٢) على الكذب ، ولو لم يكن عنده علم بالشرائع ، فذلك الترجيح ليس إلا لكونه أدرك حسناً فى الصدق فاختاره ، وقبحاً فى الكذب فتركه .

ويجاب عن ذلك بأنه إذا كان المراد من فرض التساوى بين الصدق والكذب التساوى فى تحصيل غرض الشخص فقط فلا نسلم أنه حينئذ يؤثر الصدق على الكذب ، ولو فرض أنه يؤثره فيكون الإيثار لما تقرر فى النفوس من كونه ملائماً لغرض الناس ، ومصلحة العامة ، وإن أريد فرض تساويهما من جميع الوجوه فإيثار الصدق ممنوع .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٩٢ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١١٢ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٩٢ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١١٢ .

استلزام اتصاف الفعل بالحسن والقبح

ثبوت حكم الله تعالى فى الفعل

الخلاف فى هذه النقطة بين المعتزلة والحنفية ، **فالمعتزلة قالوا** يلزم من اتصاف الفعل بالحسن والقبح ثبوت حكم الله تعالى فى ذلك الفعل ، والعقل قد يستقل بإدراك الحسن والقبح فيه ، وإدراك حكم الله تعالى ، وكذلك استدلوا على مدعاهم بدليلين : **الأول** لو لم يثبت حكم من الأحكام إلا بالشرع لزم عجز (١) الأنبياء عن إثبات النبوة ، لكن عجزهم باطل ، للإجماع القائم على أن كل نبى أدى ما أمر به وبلغ وأفحم قومه .

وشرح ذلك الدليل ورده بالتفصيل تقدم مستوفى فى مبحث (٢) وجوب معرفة الله تعالى فارجع إليه إن شئت . **الثانى** أنا نجزم بأنه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته المنزهة عن النقائص وصفاته الكريمة أن ينسب إليه ما لا يليق من صفات النقص ، سواء ورد شرع أفاد ذلك أو لا ، وهذا يدل على أن القبح فى الفعل يستلزم ثبوت حكم الله تعالى ، ويجاب عن ذلك بأن علمنا بقبح نسبة ما لا يليق به إليه ناشىء عما ارتكز فى النفوس من الشرائع ، التى لم تنقطع منذ بعث الله آدم ، ولكونه ارتكز فى النفوس أنه توهم من الفعل ، وإلا فهو من الشرائع السابقة التى أجمعت على تنزيه الله تعالى عن النقائص .

وأما جمهور الحنفية فقالوا لا يلزم من اتصاف الفعل بالحسن والقبح ثبوت حكم الله تعالى فى فعل من الأفعال . واستدلوا على ذلك بقوله تعالى **﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾** (٣) وقوله تعالى **﴿ ولو أنا أهلكناهم بعذاب من**

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٩٣ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١١٢ .

(٢) ارجع إلى صفحة ٦٠ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٣) سورة الإسراء الآية ١٥ .

قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى ﴾[١] وقوله تعالى ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ ووجه الاستدلال بهذه الآيات أنها فى مجموعها تفيد انتفاء التعذيب قبل إرسال الرسل ، وأنهم لو اعتذروا فى ارتكابهم الذنوب بعدم إرسال رسل ، تبين لهم ما يلزمهم فعلاً وتركاً قُبل عذرهم ، وأنه تعالى لو عذبهم قبل البعثة ثبت الحجة لهم على الله ، ولا يخفى أن هذا يفيد منهم من العذاب المفيد لعدم الحكم قبل البعثة ، ولا عبرة بالاحتمالات المذكورة فى بعض هذه الآيات فإن الآيات الأخرى تدفعها وتبطلها .

لا يجب على الله تعالى شيء

اتفق علماء الكلام على أن الله تعالى لا يفعل القبيح [٢] ولا يترك الواجب ولكن اختلفوا فى التعليل لهذا الحكم المجمع عليه ، فقالت الأشاعرة القبيح ما نهى عنه الشارع ، والواجب ما طلبه الشارع طلباً جازماً ، فالوجوب والقبح من لوازم التكليف ، ولا يتصور تعلق التكليف بأفعاله تعالى ، فلا يصدر عنه قبح لأنه غير متصور ، ولا يجب عليه شيء .

وقالت المعتزلة القبيح يطلق ويراد به ما استوجب فعله ذما لفاعله ، كما أن الحسن يطلق ويراد به ما استوجب مدحاً لفاعله ، والفعل فيه حسن وقبيح كما سبق بيانه ، فالله لا يفعل القبيح أى لا يوجد الفعل الذى يستتبع ذما ، والواجب يطلق ويرد به ما لا بد منه لأن المصلحة اقتضته فالله لا يتركه . والخلاف فى هذه المسألة فرع الخلاف فى مسألة الحسن والقبح التى سبق الكلام عليها مستوفى مع الأدلة من الجانبين ، وقد تعرض الكاتبون هنا لذكر أمور خمسة ، قالت المعتزلة فيها

---

(١) سورة طه الآية / ١٣٤ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٩٥ ، وشرح المقاصد جـ ٢ ص ١٦٣ .

إنها واجبة على الله تعالى فيحسن إيرادها وشرحها ، وبيان مستند المعتزلة فيها ، وهى اللطف ، والثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية ، وفعل الأصلح ، والعوض على الآلام .

اللطف

اللطف هو الفعل الذى يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية [١] مع بقاء اختياره ، كخلق العقل ونصب الأدلة ، وإرسال الرسل ، وما أشبه ذلك . قالت المعتزلة هو واجب عليه تعالى ، لأن خلقه للعبد وتكليفه بأعمال شاقة ، بدون إيجاد اللطف بهذا المعنى السابق عبث ، لا يجوز على الله تعالى ، لأنه نقص وهو محال عليه . فوجب إيجاد اللطف حتى يتنزه عن النقص . وقد أجاب الأشاعرة عن ذلك بأن اللطف لو كان واجباً لوجب أن يكون فى كل عصر نبى ، وفى كل بلد معصوم ، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، لأنه يقرب إلى الطاعة ، ويبعد عن المعصية وهذا ليس بواجب إجماعاً بدليل عدم وقوعه ، فاللطف ليس بواجب .

الثواب على الطاعة

الثواب على الطاعة هو نعم[٢] مستحق مقرون بالتعظيم والجلال ، قالت

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٢٩٦ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١١٨ .

(١) هكذا فى المطبوعة (نعم مستحق) وأرى أن كلمة (نعم) زائدة ولا معنى لها والصواب نفع ، راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٢٩٦ .

المعتزلة بوجوبه على الله تعالى ، لأنه حق للعبد فى مقابلة عمله ، فالإخلال به قبيح ، فيجب فعله ، ولأنه الغرض من التكليف ، والإخلال بالغرض قبيح ، وأجيب عن ذلك بأن الطاعات التى كلف العبد بفعلها إنما طلبت منه للشكر على النعم ، التى أنعم الله بها عليه ، فكانت فى مقابلة النعمة ، فلا يستحق عليها ثواباً ، وإن حصل ثواب ففضل من الله تعالى ، وأما التكليف فليس لغرض ، ولا استحالة فى كون الله تعالى يفعل لا لغرض كما سيأتى بيانه فى مطلب تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض .

العقاب على المعصية

العقاب على المعصية هو المؤاخذة على فعلها ، قالت المعتزلة إذا لم يتب العبد مما اقترفه من الكبائر فالعقاب عليها واجب ، لأن تركه يؤدى إلى التسوية [١] بين المطيع والعاصى ، وهى قبيحة ، كما إذا سوى السيد بين عبديه المطيع والعاصى ، وفى ترك العقاب أيضا إغراء للعصاة على التمادى فى عصيانهم ، حيث إنهم لا يعاقبون ، قال تعالى ﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ﴾ [٢] ويجاب عن ذلك بأن العقاب حقه وليس فى استيفائه نفع ، ولا فى إسقاطه ضرر ، فله العفو عنه ، بل يحسن العفو كما فى الشاهد ، ودعوى أن ترك العقاب يؤدى إلى الإغراء ممنوع ، لأن حصول العقاب على المعصية أرجح من العفو عنها فلا يؤدى تجويز العفو إلى الإغراء .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٩٦ .

(٢) سورة الجاثية الآية / ٢١ .

الأصلح للعبد

قد اشتهر عن المعتزلة القول بوجوب الأصلح على الله تعالى ، وذكر الكاتبون هنا أن المعتزلة اختلفوا فى هذا الموضوع من حيث شموله للدين والدنيا ، فقال معتزلة بغداد يجب على الله تعالى فعل الأصلح فى الدين والدنيا ، وقال معتزلة البصرة يجب على الله تعالى فعل الأصلح فى الدين فقط ، واختلف الكاتبون فى بيان مرادهم ، فالذى يؤخذ من الدوانى على العقائد العضدية أن مراد الفريق الأول الأصلح فى الحكمة والتدبير بالنظر إلى العبد .

وناقشه عبد الحكيم بكلام نقله عن الخيالى ظاهره أن المراد الحكمة والتدبير بالنسبة لعلم الله تعالى .

أما الفريق الثانى القائل بوجوب فعل الأصلح فى الدين فقط ، ففسر الخيالى الأصلح بالأنفع ، وقال إن الجبائى اعتبر الأنفع بالنسبة لعلم الله تعالى ، فأوجب ما علم الله تعالى نفعه ، وبعضهم لم يعتبر ذلك .

فأنت ترى كيف اختلف الكاتبون فى بيان مراد المعتزلة بالأصلح الواجب عليه ، ويغلب على الظن أن منشأ هذا الاختلاف عدم الوقوف على بيان صحيح مقطوع به ، يشرح مذهب المعتزلة ويحدده . فكثر الكلام وتشعبت أطرافه ، لذلك يحسن غض الطرف عن الأدلة المذكورة [١] من الجانبين ، والاكتفاء بالكلمة التى كتبها الأستاذ المرحوم الشيخ محمد عبده فى حاشيته على العقائد العضدية ، فإنى أظنها القول الفصل فى هذا الموضوع . قال رحمه الله قد قطع البرهان بأن الواجب [٢] لا يجوز أن يكون عابثاً فى أفعاله ، بل لا بد أن تكون

---

(١) ارجع إلى كتاب شرح العقائد النسفية لمعرفة الأدلة التى ساقها كل من المعتزلة والأشاعرة فى هذه المسألة .

(٢) يقصد المؤلف بالواجب ، الله تعالى .

مبنيه على الحكمة التامة ، وأنه ليس شيء مما يبرز فى عالم الوجود بقاصر عن المصالح لولاه (١) لم تكن فى الوجود ، بل ربما كان يختل به نظام كل موجود كما يعلمه المحقق ، فإذا التفتنا إلى تعداد تفصيل هذه الحكم والمصالح فقد ندرك الحكمة بوجه ، وقد لا ندركها . فعدم إدراكنا لها لا يوجب عدمها ، لما قد قام من البرهان . فقول المعتزلى يجب على الله الأصلح إن كان يريد به ما ذكرنا فنعم ، ولا خلاف لأصحابنا معه ، خصوصاً الماتريدية لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى ، وإن كان يريد أنه يجب عليه أن يراعى المصالح على حسب ما نحن نفهمه وندركه ، فذلك ضرب من الجهالة ، كأنه يريد أن يضرب لله قانوناً لا يجوز لله تجاوزه على حسب عقله السخيف اهـ وأظن أنه يبعد أن يكون مراد المعتزلى بوجوب الصلح المعنى الثانى .

العوض عن الآلام

العوض عن الآلام هو نفع خال عن التعظيم يستحق فى مقابلة الألم وما يجرى مجراه كتفويت المنافع .

قالت المعتزلة الألم الذى يلحق العبد إن كان جزاء له (٢) على سيئة ارتكبها كألم الحد لأجل شرب الخمر والزنا لا يجب على الله تعالى عوضه ، وإن لم يكن جزاء فإن كان من الله وجب العوض على الله ، وإن كان من المكلف فإن كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطى المجنى عليه منها عوضا لإيلامه له ، وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف الألم عن إيلامه ، أو تعويض المجنى

(١) يقصد الإمام محمد عبده أن كل شيء وقع وحدث فى هذا الوجود إنما وجد لمصلحة وحكمة يعلمها البارى جل شأنه .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٩٨ .

عليه بما يوازى إيلامه . فوجوب العوض فى حالتين : **الأولى فيما إذا** كان الإيلام من الله تعالى لا فى مقابلة سيئة ، **والثانية فيما إذا** كان الإيلام من مكلف وليس له حسنات ، ولم يصرفه الله تعالى عن هذا التعدى .

استدل المعتزلة على وجوب العوض بأن تركه ظلم ، والظلم قبيح على الله تعالى ، فيكون فعل العوض واجباً .

ويجاب عن ذلك بأن كونه ظلماً ممنوع ، لأن للظلم معنيين : أحدهما التصرف فى ملك الغير ، ولا شك فى انتفائه

والثانى وضع الشيء فى غير محله ، والله تعالى حكيم لا يكون منه وضع الشيء فى غير محله .

تكليف ما لا يطاق

إعلم أن ما لا يطاق ثلاثة أنواع :

الأول ما لا يطاق ولا يقدر عليه المكلف لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين ، وقلب الحقائق ، وإعدام القديم .

الثانى ما لا يطاق ولا تتعلق به القدرة الحادثة لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه .

الثالث ما لا يطاق ولا تتعلق به القدرة الحادثة عادة ، سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الأجسام ، فإن القدرة الحادثة لا تتعلق به ، أو كان من جنس ما تتعلق به لكن من نوع لا تتعلق به

كحمل (١) الجبل والطيران إلى السماء ، فإنه ممكن فهو من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة ، لكن ليس من نوعه .

أما القسم الأول فالإجماع على أن التكليف به لم يقع ، والمشهور فى النقل أنه لا يجوز عقلاً أيضاً بالإجماع . وأما القسم الثانى فالإجماع قائم على أن التكليف به جائز وواقع ، وعلم الله بعدم الوقوع لا يؤثر فى جعله غير مقدور عليه ، لأنه ليس صفة تأثير فلا يمنع التكليف به . وأما القسم الثالث فوقوع التكليف به لم يحصل ، ودليله الاستقراء ، فإنا تتبعنا التكاليف فلم نجد من بينها فرداً من أفراد القسم الثالث . كذلك قوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ فإنه يدل على أن التكليف الذى يقع ويحصل إنما يكون بما وسع العبد تحصيله ، واختلفوا فى جوازه عقلاً ، فقالت الأشاعرة يجوزعقلاً ، وقالت المعتزلة والماتريدية لا يجوز عقلاً .

والخلاف فى الجواز عقلاً فرع الخلاف فى مسألة الحسن والقبح ، فالأشاعرة قالوا لا قبيح من الله تعالى ، فالعقل يجوّز صدور التكليف من الله بهذا النوع وإن لم يقع ، والمعتزلة والماتريدية قالوا إن التكليف بهذا النوع قبيح ، يذم فاعله ، والله لا يفعل القبيح ، فلا يجوز صدوره من الله تعالى .

وقال الكمال ابن الهمام فى التحرير إن الخلاف فى تجويز التكليف بما لا يطاق ، وفى جواز تعذيب الطائع لفظى ، لأن الأشعرى نظر إلى مفهوم إله وقطع النظر عما أثبته الدليل العقلى من أنه متصف بالعدل الكامل ، والإحسان [illegible] الحكمة ، والمعتزلة والماتريدى [illegible] إلى إله ، متصف بصفات الكمال ، منزه عن صفات النقص [illegible] الظلم والبخل والسفه . ولا شك أن ما [illegible] الأشعرى لا يمنع [illegible] ما يشاء ، لأنه منفرد بالتصرف فى الملك لا شريك له ، فيجوز [illegible] بما لا يطاق ، وأن يعذب الطائع ، [illegible]

(١) راجع فى هذه المسألة شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٢٠٠ وشرح المقاصد [illegible] جـ ٢ ص ١١٣ وما بعدها .

العاصى . والمعتزلة والماتريدى لو نظرا إلى ما نظر إليه الأشعرى لوافقاه ولم يخالفاه ، أما ما لحظه المعتزلة والماتريدى فإنه يمنع تكليف ما لا يطاق ، وتعذيب الطائع ، لأن العدل والإحسان والحكمة يمنع من ذلك والله تعالى أعلم .

هل أفعال الله تعالى تعلل بالأغراض

قالت الأشاعرة أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالأغراض ، وقالت المعتزلة يجب تعليلها بالأغراض (١) .

استدل الأشاعرة بدليلين : الأول لو فعل البارى لغرض لكان ناقصاً بذاته مستكملاً بذلك الغرض ، الذى يحصل بسبب الفعل ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى إليه وهو كون فعل البارى لغرض ، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو أن فعله لا يكون لغرض وهو المطلوب . وبطلان التالى واضح ، وأما الملازمة فدليلها أن الغرض هو ما يعود على الفاعل بكمال ، فلو كان الفعل لغرض يحصل للبارى كمال من [illegible] الغرض ، فيكون كماله من غير صفاته ، وهو نقص يستحيل عليه تعالى ، ولا يقال غرضه تحصيل [illegible] العبد فلا يلزم المحذور ، وهو النقص [illegible] والاستكمال بالغير ، لأنا نقول [illegible] العبد لا يكون غرضاً إلا إذا كان تحصيلها أولى بالنسبة للفاعل من [illegible] تحصيلها ، [illegible] [illegible] بالنسبة إلى البارى من [illegible] كمالا .

الدليل الثانى الغرض [illegible] الأول [illegible] فالله قادر على تحصيلها [illegible] الكمال [illegible] تعالى محال [illegible] أدى إليه [illegible] الغرض [illegible]

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف [illegible] ص ٢٠٢ ، وشرح المقاصد [illegible] جـ ٢ ص ١١٥ وما بعدها .

وقالت المعتزلة أفعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد ، فهى لغرض ، لأن الفعل الذى لا غرض فيه عبث ، والله حكيم ، والعبث على الحكيم محال .

هذا ما ذكره معظم الكاتبين هنا فى مستند الفريقين فاستمع ما يأتى :

علم أن المعتزلة والأشاعرة والماتريدية اتفقوا على أن الله تعالى فاعل بالاختيار ، ولا يتحقق كونه مختاراً إلا إذا كان يرجح بإرادته أحد الطرفين على الآخر ، وهذا الترجيح لا يكون إلا بمقتضى خارج عن الذات وصفاتها ، وهذا المقتضى هو الباعث للفاعل على الفعل من المصالح المترتبة عليه فلا يتحقق الاختيار إلا إذا كان هناك باعث ، بسببه ترجح الإرادة أحد الطرفين على الآخر ، حتى يقال إنه اختار هذا دون ذاك ، فإذا قصد غير ما رجحه كان عابثاً وسفيهاً ، لأن العبث أو السفه هو العدول عن فعل جدير بأن يحصل ، وله غاية سامية ، إلى فعل ليس جديراً بالحصول ، وليس له غاية سامية ، واعلم أيضاً أن الغرض يطلق لغة على الغاية العائدة إلى نفس الفاعل بكمال كما يطلق اصطلاحاً على الباعث على الفعل وهو بالإطلاق الثانى أعم من الأول ، لأن الباعث على الفعل قد يعود منه كمال على الفاعل ، وقد لا يعود منه كمال على الفاعل ، بل يكون متمحضاً لكمال الغير فقط ، فرداً كان ذلك الغير أو جماعة .

إذا علمت كل هذا فاعلم أن الله تعالى يفعل الفعل لغاية ، وبذلك يتحقق اختياره ، وتلك الغاية تكون أسمى الغايات وأرقاها ، وبذلك ينتفى عنه العبث والسفه ، وتلك الغاية تكون معلومة ومقصودة ، وبذلك يتحقق علمه بجميع الأشياء وكونه حكيماً . ثم الواجب أن لا تعود تلك الغاية على ذات البارى بالكمال ، بل تعود إلى الغير لتكميله ، فإن كان المراد من قول الأشعرى أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالغرض ، الغرض بالمعنى اللغوى فهو صحيح لا غبار عليه ، وإن كان المراد منه الباعث الذى يحقق معنى الاختيار ، ويعود بالكمال على غير البارى فهو غير مسلم ، لا يصح أن يقول به ، كذلك قول المعتزلة

يجب أن يكون فعل الله لغرض إن كان المراد منه الغرض اللغوى فهو باطل ، يجب نبذه ، لأن الله لا يستفيد كماله من غير ذاته وصفاته ، وإن كان المراد الباعث الذى يعود على غير البارى بالكمال فهو واجب القبول .

وقال السمرقندى فى الصحائف الإلهية الحق فى هذه المسألة أن الله تعالى قادر ، حكيم ، عالم ، ولا بد من الفعل أو الترك فيختار أولى الطرفين وأحسنهما ، وتلك الأولوية لا تكون بالنسبة إلى الله تعالى ، بل فى نفس الأمر ، أو بالنسبة إلى العباد ، والفعل على هذا الوجه لا ينافى الكمال ، بل ذلك عين الكمال ، وخلافه عين النقص ، كيف لا ؟! ولا خلاف فى أن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق والحجة عليهم . وإظهار المعجزة لتصديقهم ، فمنكر التعليل منكر للنبوة ا هـ .

* * *

مباحث النبوة والرسالة

الكلام فى هذا المبحث يتناول معنى النبوة والرسالة ، ومعنى النبى والرسول ، وكون النبوة مكتسبة أو حاصلة بفضل الله ، وكون الرسالة جائزة ، أو واجبة ، أو ممتنعة .

معنى النبوة والرسالة

اختلف أهل السنّة والفلاسفة فى معنى النبوة والنبى ، فقال أهل السنة النبوة إختصاص العبد بسماع وحى من الله تعالى بحكم شرعى تكليفى ، سواء أمر بتبليغه أو لا .

أما الرسالة فهى اختصاص العبد بسماع وحى من الله تعالى بحكم شرعى تكليفى أمر بتبليغه ، والرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام الشرعية ، وعلى هذا البيان يكون النبى أعم من الرسول ، ووجهة العموم هى أن النبى يلاحظ فيه اختصاص العبد بسماع الوحى من الله فقط ، سواء أمر بالتبليغ أو لم يؤمر ، وقيل إن النبى أعم من الرسول ، لكن جهة العموم غير ما ذكر ، وهى أن النبى لا يشترط أن يكون معه كتاب ، أو شريعة جديدة ، أما الرسول فيشترط أن يكون معه كتاب أو شريعة جديدة .

وقيل إنهما متساويان ، فكل نبى رسول وكل رسول نبى ، ولا فرق بينهما إلا من حيث الوصف العنوانى ، فمن حيث قال الله له إنا أرسلناك قيل له رسول ، ومن حيث كونه أنبأ الخلق بالأحكام قيل له نبى ، وحينئذ تكون النبوة والرسالة شيئاً واحداً .

وقالت الفلاسفة النبوة صفاء وتجل للنفس ، يحدث لها من الرياضات بالتخلى

من الأمور الذميمة ، والتخلق بالأخلاق الحميدة ، وعلى هذا عرفوا النبى بأنه من اجتمع فيه خواص ثلاث ، يمتاز بها عن غيره .

الأولى أن يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة ، والماضية والآتية ، وليس هذا بمستبعد ، لأن النفس مجردة عن المادة ، فلها شدة اتصال بالنفوس الفلكية التى انتقشت فيها الصور التى تحدث فى عالم الناصر [(١)] انجذاب إليها بواسطة أن كلا [(٢)] مجرد عن المادة ، فتشاهد ما فيها من صور الحوادث ، بواسطة إرتسامها فيها ، كمرآة يحاذى بها مرآة أخرى فيها نقوش ، فينعكس عنها إلى الأولى ما يقابلها ، وحيث كان هذا ممكناً فاللائق أن لا يكون إلا لنفس صفت بواسطة الرياضة واتصفت بالنفوس المطهرة وهى نفس النبى .

الخاصة الثانية أن تظهر منه أفعال خارقة للعادة ، مثل منع الماء وجريانه ، وذلك بواسطة صفاء نفسه فيسلطه الله تعالى على مادة الكائنات . فتتصرف النفس فيها كما تتصرف فى أجزاء بدنه .

الخاصة الثالثة أن يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة ، ويسمع [(٣)] كلامهم وحياً من الله إليه .

هذا هو المنقول عن الفلاسفة فى الكتب التى بين أيدينا ، ويقال لهم فى الخاصة الأولى إن كان المراد بها الاطلاع على جميع المغيبات فأنتم لا تقولون باشتراط ذلك فى النبى ، وإن كان المراد الاطلاع على بعض المغيبات فهذا لا يختص به النبى ، لأنكم جوزتموه للمرتهضين والنائمين ، كذلك قولكم إن نفس النبى تتصل بالنفوس الفلكية كلام خطابى ، لم يؤيد بدليل قطعى ، فلا يعول عليه .

---

(١) هكذا فى المطبوعة ، ويبدو أنه خطأ مطبعى والصواب التى تحدث فى عالم العناصر . راجع متن المواقف ص ٣٣٧ .

(٢) يقصد أن كلا من النفوس الفلكية ، والنفوس الإنسانية مجردة عن المادة .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٢١٨ .

٦

أما الخاصة الثانية فهى مبنية على أن للنفوس تأثيراً فى الأجسام ، وقد بطل هذا بالدليل القائم على أن المؤثر فى الأجسام هو الله تعالى . وأما الخاصة الثالثة فبطلها أنكم لا تقولون بملائكة تُرى ، بل الملائكة عندكم إما نفوس مجردة فى ذواتها ، متعلقة بأجرام الأفلاك ، وتسمى ملائكة سماوية أو عقول مجردة ، وتسمى بالملأ الأعلى وعلى كل فلا كلام لمم يسمع لأنه من خواص الأجسام .

ويترتب على الخلاف فى معنى النبوة الخلاف فى أنها مكتسبة أو موهوبة من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده ، فلما عرفها الأشاعرة ومن سلك طريقتهم بأنها اختصاص العبد بسماع الوحى من الله تعالى ، وهذا الاختصاص يكون من قبل البارى قالوا إنها بمحض فضل الله تعالى ، ولما عرفها الفلاسفة بأنها صفاء وتجل للنفس إلى آخر التعريف السابق ، قالوا إنها مكتسبة ، ويلزم هذا الرأى مفاسد كثيرة ، منها تجويز نبيين فى وقت واحد ، ومنها تجويز نبى بعد محمد ، وهذا يترتب عليه تكذيب القرآن والسنّة قال تعالى ﴿ ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شىء عليما ﴾ [1] وقال ﷺ (لا نبى بعدى) [2] .

الرسالة جائزة أو واجبة أو ممتنعة

قال أهل السنة إختصاص فرد من النوع الإنسانى بتبليغ شرع الله تعالى لعباده تلطف من الله ، ورحمة للعالمين ، لما يترتب على ذلك من المصالح التى لا تحصى ، واللطف من أفعال الله تعالى الجائزة ، فالرسالة فى ذاتها ممكنة .

---

(١) سورة الأحزاب الآية / ٤٠ .

(٢) صحيح مسلم جـ ٥ صـ ٥ طبع محمد تريق .

وقالت المعتزلة الرسالة واجبة على الله تعالى ، لأنها لطف ، وأمر يقرب العبد [1] من الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، واللطف واجب على الله تعالى ، لأنه أصلح للعباد .

وقالت الحكماء النظام الأكمل الذى تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبى المبين لقوانين العدل فالرسالة لازمة . وقد علمت أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة مبنى على الخلاف فى مسألة الحسن والقبح ، وإستلزام إتصاف الفعل بهما ثبوت حكم الله تعالى ، وأما الخلاف مع الحكماء فهو مبنى على الخلاف فى أن الله فاعل بالاختيار ، أو بالإيجاب وسبق لك بيان الحق فى كل هذا .

المنكرون للنبوة

أما المنكرون للنبوة فطوائف : الطائفة الأولى لم تصرح بإنكار النبوة ولكنهم أنكروا نزول الملك ، والوحى ، والحشر والحساب ، والجنة والنار ، ولا شك أن إنكار ما ذكر تكذيب للنبى فى إخباره به ، فهو مؤد إلى إنكار النبوة ، الطائفة الثانية قالت إن ما جاء به النبى إن كان حسناً عند العقل [2] ، فلا حاجة إلى النبى ، وإن كان قبيحاً فلا تقبله العقلاء ، سواء جاء به النبى أو لا ، ويقال لهذه الفرقة إن من الأشياء ما لا يدرك العقل فيه حسناً ولا قبحاً ، فيحتاج إلى النبى ليبين للناس ما خفى عليهم ، حتى لا يختلفوا . الطائفة الثالثة قالت إن الشرائع مشتملة على أشياء لا فائدة فيها للعبد ، كالصلاة والصوم والحج ، ولا منفعة فيها للمعبود ، وهذا عبث لا يليق بالحكيم . ويجاب عن ذلك بأن نفى الفائدة للعبد ناشئة من الناظر عن المصالح المترتبة عليها ، دنيوية أو أخروية ، وقد بين هذا فى

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٢٨ .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد جـ ٨ ص وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٢٩ الطبعة السابقة .

أسرار التشريع . **الطائفة الرابعة قالت** إن صحة النبوة موقوفة على المعجزة ، والمعجزة لا يصح الاعتماد عليها ، لجواز أن تكون سحراً ، فإن الكل خارق للعادة ، ويجاب عن ذلك بأنه سيأتى فى بحث المعجزة ما به يعرف الفرق بين المعجزة والسحر ، وقد ذكرت هنا شبه لطوائف من منكرى النبوة ، والظاهر أن هذه ليست طوائف وإنما هى أفكار لأفراد شذت فلا عبرة بها .

حاجة البشر إلى الرسالة

للنفس الإنسانية حالتان :

الحالة الأولى شأنها حين حلولها فى الهيكل الجسمانى .

الحالة الثانية شأنها بعد مفارقتها لذلك الهيكل التى نسميها موتاً ، وكلتا الحالتين إذا نظرت إليه [1] ظهر لك جلياً حاجة تلك النفس إلى الرسل ، وإليك البيان :

الحالة الأولى

خلق الله تعالى الإنسان ومن طبيعته أن أفراده لا تحصل ما يلزمها لبقائها والتمتع بمزايا الحياة ، وجلب الرغائب ودفع المكاره ، إلا بالاجتماع والتعاون فيعمل الواحد للمجموع ويعمل المجموع للواحد .

كذلك جعل عند كل واحد شعوراً بحاجته إلى سائر أفراد الجماعة ، ويكفيك دليلاً على أن الإنسان لا يعيش إلا فى جماعة ، ما وهبه الله من آلة النطق ، فإنها

(١) هكذا فى المطبوعة وهو خطأ مطبعى والصواب إذا نظرت إليهما .

خلقت لتصوير المعانى فى الألفاظ ، وتأليف العبارات ، لاشتداد الحاجة إلى التفاهم . فالحاجة إلى التفاهم أكبر دليل على أن كل واحد من أفراد ذلك النوع فى حاجة إلى الآخر ، وحاجة الأفراد إلى بعضهم تزيد وتكثر كلما كثرت مطالب الشخص فى معيشته ، وفى تلك الحالة تمتد الحاجة من الأهل ، إلى القبيلة ، إلى الأمة إلى النوع الإنسانى بأسره .

ولما كانت مصالح الإنسان لا تحصل إلا بمعاونة بعض أفراده لبعض .

ولما كان تفاوت أفراده فى مراتب الإدراك والهمة ، والعزم ، الذى اقتضته طبيعته ، يؤدى إلى أن بعض الأفراد قد يحيد عن الصواب ، فتسول له نفسه الحصول على ما بيد الغير ، بضروب من الحيل ، ولا يقنع بالمعارضة ، بل قد يتفنن فى أنواع الاحتيال ، فلا يبالى فى سبيل حصوله على مرغوبه ، بسفك دم ، أو إلحاق أى نوع من أنواع الأذى ، دعت الحالة إلى نظام يحفظ أفراد الإنسان من ظلم بعضهم لبعض ، وحب الاستئثار لا يمكن أن تكون المحبة بين أفراد النوع التى ولدتها الحاجة الشديدة طريقاً لحفظ النظام ، لأن محبة أفراد الإنسان لبعضهم إنما هى للرغبة فى الانتفاع ، وتحصيل ما تحبه النفس وتميل إليه ، وقد علمنا أن مراتبهم فى الإدراك ، والهمة ، والعزم متفاوتة ، فتعين أن يكون الكفيل بالنظام لذلك النوع أمراً آخر يقوم مقام المحبة .

وأجمع العقلاء من جميع الأمم على أن الذى يقوم مقام المحبة فى حفظ النظام هو العدل .

العدل وهو التوسط بين الإفراط والتفريط ، هو الكفيل بالنظام وحفظ حقوق الأفراد والجماعات ، ورقى الأفراد والأمم .

لو وكل وضع قواعد العدل إلى النابغين من أفراد الأمم ، وقد اختلفت مشاربهم وتفاوتت إدراكاتهم ، وتباينت رغباتهم ، ولم يحيطوا علماً بمصالح العباد وحاجاتهم التى تتجدد بتجدد الأيام والليالى ، لما أتى بالفائدة المطلوبة ، فإنه لم يعرف فى

تاريخ الإنسان أنه يخضع لرأى العاقل لمجرد أنه صواب ، ولو أقام على ذلك من الأدلة ما هو أجلى من الضروريات ، بل ربما دفعت الشهوة القائم بتنفيذ تلك القواعد والقوانين إلى مخالفتها ، والحط من حرمتها ، فوجب حينئذ لحفظ النظام فى النوع الإنسانى أن يكون الواضع لتلك القوانين قوة أسمى من قوة الإنسان ، يشعر من نفسه بسلطانها عليه ، وقهرها له ، تصل تلك القوانين إليه على أيدى أفراد من البشر ، معصومين من الخطأ ، خصوا بمزايا تجعلهم أهلاً لأن يستفيدوا من تلك القوة ويفيدوا أفراد أنواعهم ، مؤيدين بمعجزات باهرة تدل على صدقهم وتخضع العقول لهم .

هؤلاء هم الرسل المرشدون الأمم إلى ما فيه صلاحهم فى الحياتين ، لذلك كانت بعثة الأنبياء من أهم حاجات الإنسان ، وهى منه بمنزلة الروح من الجسد .

الحالة الثانية

يمتاز الإنسان عن باقى أنواع الحيوانات بأنه مفكر ، فالتفكير أمر ذاتى له لا ينفك عنه ، ومن هنا كانت النفس الإنسانية مستعدة لقبول معلومات لا تتناهى ، من طرق متعددة ، باحثة عن أنواع الكمالات ، وعما يرفع شأنها ، وتتقى به أنواع المضار ، فتارة تصل إلى معلومها بطريق الحس ، وأخرى بطريق النظر وأخرى بطريق الإلهام .

وقد وصلت بطريق الإلهام إلى أن لها حياة أخرى ، بعد الحياة الدنيا ، تتمتع فيها أو تشقى ، وإن هذه الحياة نتيجة لازمة لأعمالها فى الحياة الدنيا ، لا فرق بين أن تكون تلك الأعمال قلبية كالاعتقادات والمقاصد ، أو بدنية كأنواع العبادات والمعاملات ، هذا البقاء للنفس الإنسانية على طريق الإجمال لم يخالف فيه واحد من أرباب النظر ، وبما أن النفس الإنسانية مفطورة على حب الاستطلاع وإزالة

الحجب ، التى تحول بينها وبين المعلومات والكمالات واللذائذ ، فهى ميالة إلى تعرف هذا البقاء الأخروى على التفصيل ، وكيف يكون حالها إذا وصلت إليه ، وكيف تهتدى إليه ، وهو غائب عنها ، ولو رجعت إلى ما بين أيديها مما تشاهد ، لا ترى فيه من المعالم ما تهتدى به إلى معرفة ذلك الغائب عنها على وجه تفصيلى ، كذلك ليس فى طرق التفكير ما تصل به إلى معرفة ما أعد لها فى تلك الحياة الباقية ، فليس عندها من قوة التفكير ما يوصلها إلى ذلك . فإذا كان حال الإنسان بالنسبة إلى تلك الحياة الدائمة ما علمت ، وإن فكره لم يصل به إلى يقين ، وليس فى الشاهد ما يعين على الوصول إلى ما تشتاق النفس الوقوف عليه ، فليس من الحكمة أن يترك ذلك النوع الإنسانى متخبطاً فى ذلك الطريق يخبط خبط عشواء .

لهذا اقتضت حكمة الحكيم الخبير ، رحمة بذلك النوع ، وتسهيلاً عليه ، أن يجعل من مراتب الأنفس البشرية مرتبة يعد لها بعض من يصطفيه من عباده ، فيميزهم عن باقى أفراد النوع البشرى ، بمزايا وكمالات ، يليقون معها لتلقى العلوم والمعارف من واهب الوجود ، بواسطة مَلَك ، أو بغير واسطة ، كما يليقون للأمانة على مكنون سره ، والاطلاع على ذلك المغيب ، الذى لم يصل إليه أفراد النوع الإنسانى ، ويعلمهم بما سيكون من شأن الناس فيه ، ثم يؤمرون بإخبار ذلك النوع بما يلزمه فى حق خالقه ، وبما له مدخل فى سعادتهم الأخروية ، وبالشرائع التى تحدد لهم سيرهم فى تقويم نفوسهم ، ثم يؤيدهم بما لا يدخل تحت قوى البشر ، وبذلك تقوم به الحجة ويتم الإقناع بصدق الرسالة ، فيكونون بذلك رسلاً من عند ربهم مبشرين ومنذرين .

الوحى وأنواعه وإمكانه ووقوعه

الوحى لغة الإعلام بالشىء سراً ، أعم من أن [١] يكون بإشارة ، أو كتابة ، أو رسالة ، أو إلهام ، أو كلام خفى وهو بهذا المعنى لا يختص بالأنبياء ، ولا بأنه من قِبَل الله تعالى ، وأما فى اصطلاح أهل الشرع .

فقد ذكرت له تعاريف ثلاثة : **الأول باعتبار معناه المصدرى** وهو التعلم السرى الصادر من الله تعالى إلى أنبيائه بواسطة أو بغيرها . **والثانى باعتبار المعنى الحاصل بالمصدر** ، وهو عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة . **والثالث باعتبار كون المراد** من الوحى الموحَى به وهو كلام الله المنزل على أنبيائه عليهم الصلاة والسلام .

أنواعــه

يتنوع باعتبار المعنى المصدرى إلى نوعين :

الأول تعليم بواسطة [٢] **ملك . الثانى تعليم لا** بواسطة ملك .

والتعليم بواسطة الملك يكون على أحوال : **الأول أن** النبى يرى الملك على صورته الأصلية ويتعلم منه ما جاء به إليه ، **وهذا قليل** جداً . **الثانى أن يراه فى** صورة بشر كما رأى نبينا جبريل فى صورة دحية الكلبى . **الثالث أن لا يرى الملك** عند الوحى لا فى صورته الأصلية ولا فى صورة أخرى ، وإنما يسمع عند قدومه صوتاً خفيفاً ، أو شديداً ، فيتعلم منه ، وهو يوقن أن ما ألقى إليه من عند الله تعالى ، **وأما التعليم لا بواسطة الملك** فينحصر فى طريقين : **الأول الإلقاء**

---

(١) راجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ١٠٣ دار إحياء العلوم بيروت .
(٢) راجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده الطبعة السابقة

فى القلب مع تيقن النبى أن ما ألقى إليه من قِبَل الله تعالى ، **الثانى تكليم الله** تعالى له من غير أن يراه ، كتكليم موسى عليه الصلاة والسلام .

ولأهل السنّة هنا قولان فى أن ذلك الكلام المسموع هو الكلام النفسى القديم الذى ليس بحرف ولا صوت ، أو هو كلام لفظى يخلقه الله تعالى ، بحيث يعلم سامعه أنه موجه إليه من قِبَل الله تعالى ، فعلى القول الثانى وهو أن المسموع كلام لفظى يخلقه الله تعالى ، فالأمر واضح ، لأنه جار على الطريق المألوف من أن الكلام المسموع حروف وأصوات ، وعلى القول الأول وهو أن المسموع الكلام النفسى القديم فلا بعد فيه أيضا ، لأن المفروض أن النبى قد خص بمزايا لم توجد فى غيره من أفراد نوعه ، وكانت نفسه بأصل فطرتها مستعدة لما لم تستعد له نفوس أفراد نوعه ، فلا مانع من أن يسمع الكلام النفسى بطريق غير مألوف لنا .

إمكان الوحى ووقوعه

أما إمكان حصول الوحى فمداره على أمرين : **الأول استعداد نفس النبى لتلقى الوحى . الثانى وجود ملائكة** تبلغ الوحى . أما استعداد نفس النبى لتلقى الوحى وعدمه من غير فكر وترتيب مقدمات فلا مانع منه ، بعد أن علمنا أن مراتب الإدراك فى البشر متفاوتة ، وأن نفس النبى صفت بأصل فطرتها ، وخصها الله بكمالات هيئتها لعلم حقائق الأشياء ، من غير أن تتقيد بطريق مألوف فتفهم صوت الملك ، وتقوى على مشاهدة صورته الأصلية ، وأما وجود الملائكة فقد دل عليه الكتاب والسنّة الصحيحة .

وأما وقوع الوحى وحصول الرسالة فدليله يختلف بالنسبة للمشاهد للأنبياء والغائب عنهم ، فالمشاهد لهم دليله تلك المعجزات ، التى شاهدها على أيديهم . **وأما الغائب** عنهم فدليله التواتر ، **وهو مفيد لليقين** حيث كان مستوفياً للشرائط التى تحقق صحته وخلا عن كل ما يضعف الثقة به .

معنى الدين والتدين

الدين يطلق فى اللغة على معان ، منها العادة والجزاء ، والسلطان والسيرة ، وفى العرف العام على القوانين والأحكام ، التى وضعت للعمل بها ، سواء كانت سماوية أو وضعية .

وفى اصطلاح الشرع على الأحكام التى شرعها الله على لسان نبى من أنبيائه .

وأما التدين فهو التزام العمل بالأحكام التى وضعت للعمل بها .

أثر الدين والتدين فى الحالة النفسية للشخص وفى تقدم العالم

فى الإنسان قوة شهوية قد تخرج عن حد الاعتدال ، فتحمله على الانهماك فى الشهوات ، والحرص على اكتساب الأموال من أى جهة كانت ، والمجون والإفراط فى طلب المحبوب .

وقوة غضبية إذا خرجت عن حد الاعتدال حملته على الغدر ، والسعى فى إيصال الإيذاء والشر إلى سائر الناس ، ولكون هاتين القوتين تلازمان الإنسان من مبدأ وجوده ، والغالب عدم اعتدالهما ، قبل اتصافه بالقوة العاقلة ، كان كبح جماحهما واعتدالهما محتاجاً إلى جهاد كبير ، ولو لم يكن فى الإنسان سوى هاتين القوتين لا التحق بالحيوانات ، التى لا هم لها إلا الحصول على ما تشتهيه ، وافتراس الغير فيكون حيواناً بهيمياً ، أو وحشاً ضارياً ، وقد أراد الله تعالى أن يتميز الإنسان عن باقى الحيوانات بما يجعله أرقى وصاحب سلطان عليها ، فوهبه القوة العاقلة التى بها يمكن تقويم هاتين القوتين ، ووقفهما عند حد الاعتدال ، غير أن هذه القوة قد تعتدل فيوصف صاحبها بجودة العقل ، وصحة الفكر والتمييز ، وفى

تلك الحالة يصح أن تتغلب على القوتين : الشهوية والغضبية ، يعتدل الإنسان فى سيره وتدبير شؤونه .

وقد تخرج عن حد الاعتدال فإما إلى الزيادة فيوصف الإنسان بالمكر والخبث ، وإما إلى النقصان فيوصف بالبلادة والعىّ ، وفى كلتا الحالتين لا يمكن لهذه القوة التغلب على القوتين المذكورتين ، بل قد تساعدهما فى الخروج عن حد الاعتدال ، فالناس إذاً ليسوا فى مرتبة واحدة ، وقواهم ليست متجهة إلى جهة واحدة ، فلا محيص من اختلاف رغباتهم وميولهم ، ووقوع الخطأ من بعضهم ، فلو ترك الفرد وشأنه ، أو الأمة وشأنها تحصل ما تميل إليه ، فتسطو على الأمة المجاورة لها فتنتزع سلطانها لأنها تحب ذلك ، ويتعدى الفرد على عرض الغير فيفتك به حيث نفسه تنزع إلى ذلك ، ولا ضابط للفرد ولا للأمة ، ولو ترك الفرد وشأنه ، والأمة وشأنها ، لتضاربت رغبات الأفراد والجماعات ، واشتدت الخصومات فى سبيل تنفيذ رغبة كل فرد أو جماعة ، وحينئذ تنتشر الفوضى ويختل النظام فتفوت السعادة ، ويخفى سبيلها ، ولا سبيل لتحصيلها للفرد أو للجماعة إلا بوضع نظام ، والتزامه يقضى على رذائل تلك القوى ، ويحدد للإنسان الطريق الذى يسلكه ، ويضع الأجزية التى تزجر الأفراد والجماعات عن الانغماس فى تيار الغواية والضلال ، وحينئذ يسعد الفرد بالتمتع بمزايا الحياة ، والأمن على نفسه وماله وعرضه ، من تعدى الغير ، وتسعد الأمم بالاطمئنان على كيانها واستقلالها ، فللتدين أثر كبير فى سعادة الفرد والأمة .

التوحيد أو الدين السماوى أفضل أنواع التدين

تفضيل بعض الأشياء على بعض خصوصاً إذا كان لها ارتباط بمصالح العباد وسعادتهم ، لا يكون صحيحاً ومسلماً إلا إذا قورن بين ثمرات كل ، وفوائده ، التى تترتب عليه ، فما رجحت ثمراته وكان أوفى بالمصالح ، يكون أفضل وأكمل ،

من مقابله ، فلمعرفة كون الدين السماوى أفضل من الدين الوضعى ، أو العكس ، نقارن بين ثمرات كل ، فما كان أوفى بمصالح النوع الإنسانى ، وأضمن لنظام الكون فهو الأفضل .

الدين الوضعى إنما يعنى بتنظيم شؤون الإنسان فى الحياة الدنيا ، بقدر ما تصل إليه قوى البشر ، فيضع المبادىء والقواعد لحفظ النفوس والأعراض والأموال ، وينظم طرق الحصول على ما فيه منفعة العامة ، والأفراد ، من زراعة وصناعة ، وغير ذلك ، كما أنه يرتب أجزية لمخالف تلك النظم والقواعد ، التى وضعت لذلك . ولأجل أن تكون القوانين والنظم كفيلة بالمصالح والسعادة ، لوحظ فى وضعها أن تكون نتيجة تفكير طائفة من المعلمين ، النابغين ، الخبيرين بشؤون أممهم ، وما يناسبهم ، غير أنه بجانب ذلك قد أغفلت القوانين الوضعية أمراً عظيماً ، هو أساس الامتثال والخضوع للقوانين التى تحدد للإنسان الطريق الذى يسلكه ، ذلك الأمر هو المطالبة بتطهير النفوس من الأخلاق المذمومة والأمراض الباطنية ، كالحقد والحسد ، والكبر ، وعقد أواصر الصلات بين الأفراد والجماعات التى أساسها المحبة ، وشعور الإنسان بسلطة قاهرة ، تراقبه فى السر والعلن ، واعتقاد كون الأعمال التى يعملها فى الحياة الدنيا طريقاً لسعادة دائمة أو شقاء دائم .

فسلطان ذلك القانون الوضعى على الظاهر فقط ، ولا سلطان له على القلوب القائدة . وفضلاً عن ذلك فإنا نرى النبغاء من أفراد البشر ، يجهدون أنفسهم فيضعون الحدود والقوانين ، معتقدين أنها من أرقى القواعد وأكملها بالنسبة لمصالح أمتهم ، ولا يلبثون أن يرتدوا خائبين ، معتقدين أن ما وضع من النظم لم يأت بالفائدة المطلوبة ، بل نرى النابغ من هذه الأمة يقرر أن عمل كذا جريمة ، فى حين أن النابغ من الأمة الأخرى يبرهن على أن ذلك العمل ليس جريمة ، وإذا اتفق الكل على أن عمل كذا جريمة يختلفون فى تقدير الجزاء ، وغير خاف أن ما ذكر من إغفال القانون الوضعى لما هو أساس الامتثال ، واختلاف الواضعين فى

بيان الجرائم أو أجزيتها ، يرشدنا إلى أن عقل الإنسان مهما كمل وارتقى لا يمكن أن يلم بجميع مصالح العباد ، ولا يهتدى لوضع ما هو كفيل بالسعادة التامة .

لذلك كان القانون الوضعى مهما اختلف واضعوه ، وأجهدوا قرائحهم فى اختيار الأنفع ، والأصلح ، قاصراً وغير واف بسعادة الأفراد والأمم .

أما القانون الإلهى فقد طالبنا أولا بأساس السعادة ، وهو الإيمان الذى لا يتحقق على الكمال إلا إذا كان كل واحد من أفراد المؤمنين يتآخى مع من يشاركه فى وصف الإيمان ، ويشد أزره ، وهذا لا يكون إلا إذا طهرت نفس الإنسان من تلك الأدران الباطنية ، كالحقد والحسد ، وكان عندها الشعور التام بأن هناك سلطاناً ، تاماً قاهراً ، يراقبها فى السر والعلن ، فتخضع له أمام الناس وعلى الانفراد . ثم بعد أن يتحلى الباطل [1] بذلك الإيمان الصحيح الكامل طالبنا القانون الإلهى بفعل أشياء ، وترك أشياء لمصلحة تترتب على الفعل والترك أحاط علمه [2] بها ، ورتب أجزية دنيوية أو أخروية على انتهاك المحرمات ، كما رتب سعادة أخروية على الامتثال والخضوع ، فسلطان الدين السماوى على الظاهر والباطن .

ومن هذا يتبين لك أن الدين السماوى أكمل من الدين الوضعى ، وأوفى بطرق السعادة فى الدنيا والأخرى ، ولو لم يكن فى الدين الوضعى من القصور سوى أن المتدين به إذا اتجهت نفسه نحو ارتكاب محظور ، وأمن من اطلاع القائمين بشؤون الحياة عليه ، بأن كان فى مفازة أو كان فى بيته لسارع إلى مباشرة المحظور ، لوثوقه بنجاته من العقوبة ، لو لم يكن فيه سوى هذا لكفى دليلاً على ذلك القصور ، بخلاف المتدين بالقانون السماوى ، فإنه وإن كان يفرط فى بعض

---

(١) هكذا فى المطبوعة وهو خطأ مطبعى : [illegible] يتحلى الباطن .

(٢) فى المطبوعة أحاط عليه والصواب ما [illegible]

الأحيان ويرتكب الشر ، ولكن عنده شعور بأن القوة القاهرة تراقبه فى السر والعلن ، فالوازع معه دائماً لا يفارقه ، فإن خاطر بنفسه اليوم فى ارتكاب المحظور فإنه يرجع إلى رشده غداً لوثوقه بأنه لا بد أن يجازى .

صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام

الرسل وسطاء بين الله تعالى وبين خلقه ، يقومون بتبليغ أوامر الله ونواهيه ووعده ووعيده ، وتعليم عباده ما خفى عليهم ، وكانوا فى حاجة إليه كصفات الخالق جل وعلا وما يتعلق بالعالم الأخروى .

لذلك لزمهم من الصفات ما يحقق المقصود من إرسالهم، ويدعو الناس إلى اتباعهم ، فيجب لهم الصدق ، وتبليغ ما أمروا بتبليغه إلى الخلق ، والفطانة وسلامة أبدانهم ، مما تشمئز منه الأبصار ، وتنفر منه الأذواق السليمة ، والعصمة أو الأمانة . ويستحيل عليهم ضد هذه الصفات ، وبهذه الصفات امتازوا عن بقية أفراد النوع الإنسانى ، كما امتازوا بأن أرواحهم قد أمدها الله بكمال عنايته ، فصفت بأصل فطرتها ورقت إلى أعلى الدرجات ، فكانت أهلاً لأن تشاهد الملك بصورته الأصلية ، وأن تأخذ عنه الوحى ، وأن تسمع كلام الله . أما ما عدا هذا من الصفات فهم مساوون لباق أفراد نوعهم فيه ، فيأكلون ويشربون ، ويفرحون ويألمون ، ويلحقهم الأذى من أعدائهم بل يقتلون .

وإليك شرح كل صفة مع دليله .

الصــدق

للصدق إطلاقان ، أحدهما أعم والآخر أخص ، أما الأعم فهو ما لا

مؤاخذة عليه شرعاً ، ويندرج تحته فردان . **الأول** مطابقة حكم الخبر للواقع بحسب الاعتقاد وإن لم يكن مطابقاً لما فى نفس الأمر ، مثل قول النبى ﷺ (كل ذلك لم يكن) جوا بالقول ذى اليدين ، (أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله) حين سلم على رأس الركعتين فى الصلاة الرباعية ، فإنه فى الواقع ونفس الأمر حصل سهو من النبى ﷺ فسلم على رأس الركعتين ، ومع ذلك فقوله ﷺ (كل ذلك لم يكن) صدق ، بمعنى أنه مطابق للواقع بحسب اعتقاد النبى ، فإنه كان يعتقد أنه أدى أربع ركعات ، ومثل هذا السهو لا يقدح فى الرسالة ، لأنه ليس متعلقاً بدعوى الرسالة ، ولا بتبليغ الأحكام ، وابتلاء الأنبياء بالسهو فى مثل هذا لا يخلو عن حكمة ، فقد عرفنا أحكام السهو فى الصلاة من سهوه ﷺ فى صلاته .

والثانى مطابقة حكم الخبر للواقع بحسب نفس الأمر ، مثل إخبار الأنبياء بأنهم أرسلوا إلى الخلق وبكل ما يتعلق بالوحى ، وأما الأخص فهو الفرد الثانى ومثاله ما ذكر .

والصدق بفرديه ثابت للأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، غير أنه إن أريد بالمعنى الأعم فالمراد منه الصدق فى جميع الأخبار ، لا فرق بين ما يتعلق بالوحى ودعوى الرسالة ، وبين ما ليس كذلك . وإن أريد المعنى الأخص فالمراد منه الصدق فى دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام فقط ، والذى تعرض علماء التوحيد لذكره مستقلاً وإقامة دليل على إثباته هو هذا النوع . أما النوع الآخر وهو الصدق بمعنى مطابقة الخبر للواقع بحسب اعتقاد المخبر فدليل الأمانة أو العصمة يثبته .

دليل ثبوت الصدق فى دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام

لو لم يصدقوا لزم الكذب فى خبره تعالى ، لكن كذب خبره تعالى محال فما

أدى إليه وهو عدم صدقهم محال ، وإذا استحال عدم صدقهم وجب صدقهم وهو المطلوب . ودليل الملازمة أن الله تعالى صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى ، وتصديق الكاذب فى خبره كذب وإذا كان اللازم وهو كذبه تعالى محالاً فملزومه وهو عدم صدقهم محال ، فنقيضه وهو صدقهم يثبت وجوباً وهو المطلوب .

تبليغ ما أمروا بتبليغه

مما يجب للرسل عليهم الصلاة والسلام تبليغ الأحكام التى أمرهم الله بإيصالها إلى الخلق .

والدليل على وجوب هذه الصفة لهم عليهم الصلاة والسلام ، أنهم لو كتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه للخلق لكنا مأمورين بكتمان العلم ، لكن التالى باطل ، فما أدى إليه وهو كتمانهم للأحكام التى أمروا بتبليغها باطل ، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو وجوب التبليغ . ودليل بطلان التالى أن كاتم العلم ملعون ومرتكب لما نهى الله عنه ، فلا يكون الكتمان مأموراً به ، قال الله تعالى ﴿ إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾ (١) وأما دليل الملازمة فحاصله أنا أمرنا بالاقتداء بالرسل فى أقوالهم وأفعالهم ، فلو كتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه لكنا مأمورين بالكتمان ، وأيضا لو كتموا شيئا مما أمروا بتبليغه لضاعت فائدة الرسالة قال الله تعالى ﴿ يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾ (٢) أى لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه فكأنك لم تبلغ شيئاً من الرسالة .

(١) سورة البقرة الآية ١٥٩ .
(٢) سورة المائدة الآية ٦٧ .

الفطانة

الفطانة هى حدة العقل وذكاؤه ، بحيث يتمكن المتصف بها من إلزام المخالفين ورد دعاواهم الباطلة ، وإفحام المعاندين .

والدليل على ثبوتها للرسل عليهم الصلاة والسلام أنهم أرسلوا إلى الناس ، لبيان الشرائع والأحكام ، وإقامة الحجج والبراهين على إثبات دعواهم ، وإبطال شبه المعاندين ، فلو لم يتصفوا بالفطانة لاتصفوا بضدها من البلادة أو الغفلة ، ولو كانوا كذلك لما تمكنوا من القيام بما أرسلوا لأجله ، وحينئذ تضيع فائدة الرسالة ، فلأجل أن تترتب على الرسالة ثمرتها وجبت لهم صفة الفطانة ، وأيضا لو لم يتصفوا بالفطانة واتصفوا بضدها لكانوا ناقصين فى العادة ، وهذا يخل بمنصب الرسالة فيجب تنزيههم عنه .

سلامة أبدانهم من الأعراض البشرية المنفرة

يجب أن تكون أجسام الأنبياء سليمة من كل ما ينفر من الاتباع والاجتماع بهم كالجذام والبرص .

لأنهم لو اتصفوا بشيء من ذلك لكان انزعاج الناس منهم حجة للمنكر فى إنكار دعواهم ، فتضيع فائدة الرسالة ، لذلك كانت الرسل من أشرف الناس ، منزهين عن كل ما يخل بالمروءة ، وكل ما يؤدى إلى نقص فى مراتبهم ، وإن لم يكن معصية ، لأن شأن دنيء الأصل ، أو المتصف بما يخل بالمروءة أن تأنف نفس العقلاء وتستنكف عن اتباعه فى أوامره ونواهيه ، والاقتداء به فى أقواله وأفعاله .

الأمانة أو العصمة

عرفها جمهور علماء التوحيد بأنها حفظ الله تعالى ظواهرهم وبواطنهم من فعل المنهى عنه كالقتل والحسد ، أو هى لطف من الله تعالى بالعبد يحمله على الخير ويزجره عن الشر ، وعرفها الحكماء بأنها ملكة تمنع العبد من الفجور . وقالوا إن هذه الملكة تحصل وترسخ فى النفس بسبب العلم بعيوب المعاصى ، وفضائل الطاعات ، وتقوى فى الأنبياء بتتابع الوحى . والإعتراض على ما يصدر عنهم سهواً والعقاب على ترك الأول ، ولا فارق بين المعنيين إلا من جهة أن الجمهور يقول إن العصمة من الله تعالى للأنبياء بالاختيار لا بالإيجاب ، والحكماء يقولون بالإيجاب وبوجوب كون محل الفعل مستعداً وقابلاً .

دليل ثبوت العصمة أو الأمانة

الذى يتوهم صدوره عن الأنبياء من القبائح إما أن يكون منافياً لما تقتضيه المعجزة ، وهو صدق الرسول فى دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام أولا ، فالأول الكذب ، والثانى إما أن يكون شركاً أو معصية أخرى ، وهذه المعصية إما أن تكون من الكبائر وإما أن تكون من الصغائر ، فالمعاصى التى يتوهم صدورها من الأنبياء تنحصر فى أمور الشرك ، الكذب ، وباقى أفراد الكبائر والصغائر .

أما الشرك فلا يجوز صدوره من الأنبياء لا قبل البعثة ولا بعدها ، عمداً أو سهواً ، والدليل على ذلك إجماع أهل الشرائع والملل على وجوب عصمة الأنبياء منه مطلقاً .

وأما الكذب فيستحيل صدوره عمداً فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه ، كدعوى الرسالة وتبليغ الأحكام قبل البعثة وبعدها ، ودليل إجماع أهل الأديان على ذلك ، أما صدوره سهواً فالأكثر من علماء التوحيد على عصمتهم منه ،

وهو الحق الذى يجب على كل مكلف اعتقاده ، لأنه لو جاز الكذب فى دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام ولو سهواً ، لارتفعت الثقة بأخباره المتعلقة بما ذكر وتطرق إليها احتمال الكذب ، ويفوت بذلك الغرض المقصود من البعثة .

وأما باقى الكبائر من قتل وغيره فقد أجمع علماء الكلام على عصمة الرسل من تعمدها بعد البعثة مطلقاً ، سواء أشعرت بخسة كالسرقة والزنا أولا كالقتل ، وأما صدورها سهواً بعد البعثة فالمحققون من علماء التوحيد على منعه ، لأنه لو جاز عليهم فعل الكبيرة ولو سهواً أو خطأً فى التأويل لزم أن تكون تلك الكبيرة مأموراً بفعلها ، لأن الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم من غير تفصيل ، إلا فيما ثبت اختصاصهم به ، فلو صدر عنهم فعل الكبيرة ولو سهواً ، لكان فعلها طاعة مأموراً به ، مع كونها من الفحشاء والله لا يأمر بالفحشاء ، فيكون فعلها مأموراً به غير مأمور به ، وهو محال ، لأنه جمع النقيضين .

أما صدورها قبل البعثة فإن كان موجباً للنفرة كالفجور بالأمهات أو مشعراً بالخسة كالسرقة فهو ممنوع بإجماع علماء التوحيد ، وإن كان غير ذلك كالقتل فقد جوز صدوره علماء التوحيد ، وبعضهم منع صدور الكبيرة قبل البعثة مطلقاً كما منعها بعد البعثة وهو الظاهر .

وأما الصغائر فما كان مشعراً بخسة كسرقة لقمة فيستحيل صدوره منهم عمداً وسهواً قبل البعثة وبعدها ، لأن صدورها يوجب النفرة من اتباعهم وما لم يكن مشعراً بخسة فالتحقيق أنهم معصومون من تعمده بعد البعثة لا من صدوره نسياناً ، وأما صدوره قبل البعثة عمداً أو سهواً فلم يقم دليل على منعه .

وجملة الكلام فى ذلك أن الرسل معصومون من الشرك قبل البعثة وبعدها عمداً وسهواً بالإجماع ، ومن تعمد الكذب فيما يتعلق بالتبليغ بالإجماع ، وصدوره سهواً على التحقيق ، ومن باقى الكبائر بعد البعثة عمداً بالإجماع ،

وسهواً على التحقيق ومن المشعر منها بخسة ، ومن الموجبة لنفرة قبل البعثة عمداً ، أو سهواً بالإجماع ، ومن غير الموجب لذلك على المعتمد .

ومن الصغائر المشعرة بخسة قبل البعثة وبعدها بالإجماع ، عمداً أو سهواً ، وما لم يشعر بخسة فالتحقيق أنهم معصومون من تعمده بعد البعثة أما قبلها فلا دليل يمنع من صدور الصغيرة التى لا تشعر بخسة .

هذه هى الصفات الواجبة للرسل عليهم الصلاة والسلام ، ويستحيل عليهم ضدها ويجوز فى حقهم جميع الأعراض البشرية التى لا تخل بالمروءة ، ولا تؤدى إلى نقص فى مراتبهم أو التنفير منهم .

ولإثبات هذه الصفات الواجبة للرسل على الإجمال نقول :

إذا نظر ذو العقل السليم إلى وظيفة الرسول وعلم أنه إنما يبعث ليرشد الناس بقوله وفعله ، وإقراره للعمل إلى ما فيه سعادتهم عاجلاً وآجلاً ، وعرف أن خير الطرق لامتثال قول الآمر هى مبادرته إلى فعل ما أمره به أولاً ، وعرف أن الرسول مَلَكٌ بروحه التى طبعت على الطاعة والنفور من المعصية ، بشر بجسمه يستفيد من الملك بروحانيته ، ويفيد بنى الإنسان ببشريته ، وعرف أنه يجب الاقتداء به فى أقواله وأفعاله متى علم كل هذا جزم بأن من لوازم الرسول التى لا تنفك عنه ولا غنى له فى أداء المطلوب منه عنها ، الصدق والفطانة ، والأمانة وسلامة بدنه ، من المنفر ، وتبليغ ما أمر بتبليغه إلى الخلق .

وحيث قد علمت ما وجب للرسل فالواجب إتماماً للفائدة أن ننظر نظرة إجمالية فى الآيات التى وردت فى كتاب الله تعالى ، حاكية لما وقع من بعض الرسل وكانت بظاهرها توهم صدور ذنب منهم ، ونوفق بين المستفاد منها وبين ذلك الذى قام عليه الإجماع أو قضى به الدليل العقلى ، من صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام .

الآيات الواردة فى أبينا آدم عليه السلام

قال الله تعالى ﴿ وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ، فأزلهما الشيطانُ عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين ، فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم ﴾ (١) وقال تعالى ﴿ وعصى آدم ربه فغوى ﴾ (٢) وقال تعالى حكاية عن آدم وحواء ﴿ ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ﴾ .

هذه الآيات بحسب ظاهرها والمتبادر منها تفيد أن الله سبحانه وتعالى نهى آدم عن الأكل من شجرة مخصوصة معينة ، (قيل هى شجرة الحنطة) وأن آدم أكل منها بعد النهى الموجه إليه من قبل البارى ، كما تفيد أن آدم اعترف بخطيئته ، وكذلك حواء ، وأنهما طلبا من الله المغفرة فأرشدهما إلى طريق التوبة فسلكاه ، فتاب عليهما ، فتوجيه النهى إلى آدم عن الأكل من الشجرة منع له عن قربانها ، وتناوله منها بعد ذلك النهى خروج على هذا النهى ، وهذا هو عين الذنب . ولذلك صرح آدم مع زوجه بأنهما ظلما أنفسهما ، وجنيا عليها وطلبا المغفرة من الله ، وصرح الله سبحانه وتعالى فى آية أخرى بأن آدم عصى ربه ولأجل أن يتفق ما يستفاد من الآيات المذكورة ، مع ما ثبت بالعقل ، نقول إن آدم ارتكب ذنباً ، لكنه كان قبل البعثة ، لأنه ارتكبه قبل أن يكون له ولد يرسل إليه ، وكان ناسياً ذلك العهد الذى قد أخذ عليه ، لقوله تعالى فى حق

---

(١) سورة البقرة الآيات ٣٥ وما بعدها .

(٢) سورة طه الآية ١٢١ .
وراجع فى الإجابة عن هذه الشبهة شرح المواقف جـ ٨ صـ ٢٦٩ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٢ وما بعدها .

آدم ﴿ فنسى ولم نجد له عزما ﴾ فضلا عن ذلك فهذا الذنب من الصغائر ، وتعظيم الله تعالى لذلك الذنب واستعظام آدم له ، نظراً إلى علو شأنه ، ومزيد فضل الله تعالى عليه ، وإحسانه ، ومخالفة الحبيب على الحبيب شديدة ، وصدور الصغيرة خصوصاً إذا كانت قبل البعثة مما يقدح فى عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

وقال الله تبارك وتعالى ﴿ هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين ◌ فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون ﴾ (١) ، كثرت آراء الكاتبين على هذه الآية واختلفت مشاربهم ولم يستند واحد منهم فى تأييد رأيه إلى رواية صحيحة فى بيان معنى الآية ، وحيث إنه لم يرد بيان للآية عن النبى المعصوم فالواجب الركون إلى معنى لا تنبو عنه الآية ، ولا يترتب عليه قدح فى نبوة آدم عليه السلام ونبذ ما عداه من المعانى ، وإن قال به جمع ، وهذا هو المعنى الصحيح الذى لا غبار عليه ﴿ هو الذى خلقكم ﴾ جميعاً وحده ، من (٢) أن يكون لغيره مدخل فى إيجادكم ﴿ من نفس واحدة ﴾ هى آدم عليه السلام ، ﴿ وجعل منها زوجها ﴾ أى أنشأ زوجها من جنسها أى أنشأ حواء من جنس تلك النفس ، فكانت من الإنس لا من الجن ، وذلك لحكمة أشار إليها بقوله ﴿ ليسكن إليها ﴾ أى ليأنس بها وتطمئن نفسه إليها ﴿ فلما تغشاها ﴾ أى جامعها ﴿ حملت حملاً خفيفاً ﴾ وهو الجنين حال كونه نطفة ،

---

(١) سورة الأعراف الآية ١٨٩ وما بعدها .
وراجع فى الإجابة عن هذه الشبهة شرح المواقف جـ ٨ صـ ٢٦٩ وما بعدها ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٤ .

(٢) هكذا فى المطبوعة ويبدو أن الكلام ناقص ، والتصويب خلقكم جميعاً وحده من غير أن يكون ... الخ .

أو علقة أو مضغة ، فإنه لا ثقل فيه ، بالنسبة لما بعده من الأطوار ، ﴿ فمرت به ﴾ أى استمرت على ما كانت عليه قبل الحمل من مباشرة شؤونها بدون ألم ولا تعب ، ﴿ فلما أثقلت ﴾ صارت ذات ثقل بكبر الحمل ، ﴿ دعوا الله ربهما ﴾ آدم وحواء ﴿ لئن آتيتنا صالحاً ﴾ أى نسلاً سليماً من فساد الخلقة ، كنقص بعض الأعضاء فيكون صالحاً بمعنى سليماً صفة لموصوف محذوف ، وهو (نسلا) ﴿ لنكونن من الشاكرين ﴾ لك على تلك النعمة ، ﴿ فلما آتاهما صالحاً ﴾ أى نسلاً كامل الخلقة لا نقص فيه ، والنسل الذى رزق به آدم صنفان : ذكر وأنثى ﴿ جعلا له شركاء فيما آتاهما ﴾ أى جعل النسل الصالح الكامل الخلقة المكون من صنفين : ذكر وأنثى ﴿ شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون ﴾ أى تنزه الله تعالى عن إشراكهم .

وبيان الآية على هذا الوجه الذى سمعته بجعل الشرك باقياً على المعنى المتبادر منه ، وبجعله صادراً من نسل آدم ، لا من آدم وحواء ، وغاية ما يلزم على هذا الوجه أن لفظ (صالحاً) فى الآية الواقع صفة لنسل محذوف حيث كان مفرداً ، فظاهر الحال يقتضى أن الضمير العائد إليه يكون مفرداً ، وقد عاد الضمير إليه فى قوله ﴿ جعلا ﴾ وقوله ﴿ آتاهما ﴾ مثنى ، فيكون جاريا على خلاف الظاهر ، ولكن حيث كان القرآن عربياً ، واللغة العربية لا مانع فيها من إرجاع الضمير إلى الكلمة ، تارة باعتبار لفظها ، وتارة باعتبار معناها ، وحيث كان النسل مفرداً باعتبار لفظه ، ومثنى باعتبار معناه ، لأن المراد منه صنفان : ذكر وأنثى فقد لوحظ لفظه فوصف بقوله ﴿ صالحاً ﴾ وهو مفرد ، وأعيد الضمير عليه مثنى لأن النسل مكون من صنفين ذكر وأنثى ، ولما كان كل من الصنفين يشمل أفراداً كثيرة أتى بضمير الجمع فى قوله ﴿ فتعالى الله عما يشركون ﴾ ، وحينئذ فليس فى الآية بالنسبة لآدم ما يخل بعصمته .

لذلك كان حمل الآية على هذا المعنى أولى من الأوجه التى ذكرت هنا ، بل يكاد يكون متعيناً فلا تلتفت إلى ما نقله بعض القصاصين هنا ونسبه إلى حواء .

الآيات الواردة فى سيدنا إبراهيم عليه السلام

قال الله تعالى ﴿ **فلما جنّ عليه الليلُ رأى كوكباً قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغةً قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إنى برىء مما تشركون** ﴾ (١) .

ربما يفهم من لم يعرف صفات الأنبياء ومنزلتهم من الله سبحانه وتعالى وما طبعت عليه نفوسهم ، من ظاهر هذه الآيات أن إبراهيم عليه السلام اعتقد ألوهية الكوكب ، ولما رآه قد غاب بعد أن كان ظاهراً ومضيئاً ، رجع عن اعتقاد ألوهيته ، فلما ظهر القمر ورأى حجمه أكبر من حجم الكوكب ، وضوءه أكمل اعتقد ألوهيته ، فلما غاب رجع عن اعتقاده ، فلما طلعت الشمس ورآها أكبر من الكواكب التى رآها ، وأقوى منها ضوءاً ، اعتقد ألوهيتها ، فلما أفلت وغابت تبرأ من الشرك ، واعتقد أن المعبود بحق هو الله سبحانه وتعالى .

ولما كان فهم الآية على هذا الوجه يصادم ما أجمع عليه أهل الشرائع والملل ، من استحالة الشرك على الأنبياء قبل البعثة ، وبعدها ، عمداً وسهواً ، وجب صرف الآية عن ذلك الظاهر والعدول إلى طريق آخر يسلمه العقل ، لذلك نقول إن من طرق إلزام المخالف لك وإبطال قوله أن تتظاهر له بأنك تسلم ما قوله ، (وفى الواقع أنت لا تعتقد ولا تسلم له ما يدعيه (٢)) ، ثم تبين له ما يترتب على قوله من المفاسد ، أو ما يمنع من تسليمه ، وربما كان ذلك الطريق من أقرب الطرق إلى إقناع خصمك وإلزامه الحجة .

---

(١) سورة الأنعام الآيات ٧٦ وما بعدها ، وراجع فى هذا الموضوع شرح المواقف جـ ٨ ص ١٧٠ وما بعدها ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٤ ففيهما الإجابة عن هذا المعنى .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٧١ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٤ .

هذا الطريق هو الذى سلكه سيدنا إبراهيم عليه السلام مع قومه ، رجاء إيمانهم فكأنه قال لهم سلمت لكم جدلاً أن الكوكب أو القمر أو الشمس إله ، ولكن قضى العقل بأن الإله ليس من جنس الحوادث ، فلا يتغير ، ولا يتصف بالأعراض ، فلا يوصف بالانتقال من مكان إلى مكان ، ولا بالظهور ثم الخفاء ، وبالعكس ، وهذه الكواكب قد اتصفت بذلك فلا تصلح أن تكون آلهة .

ويفهم الآية على هذا الوجه لا تكون دالة على صدور الشرك من إبراهيم ، بل تدل على أنه ينهى قومه ، ويطالبهم بالتوحيد ، وقصر المعبودية على الله سبحانه وتعالى وحده .

وقال الله تعالى فى سورة الأنبياء ﴿ **وتا لله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين . فجعلهم جذاذاً إلا كبيرا لهم لعلهم إليه يرجعون** ﴾ .

حكاية لما وقع من إبراهيم عليه السلام ، وحاصله أنه أقسم بالله ليجتهدن فى كسر هذه الأصنام بعد الانتهاء من عبادتهم لها ، وخروجهم إلى عيدهم ، فلما خرجوا إلى عيدهم توجه إبراهيم إلى الأصنام ، ومعه فأس ، فأخذ فى تكسير جميع الأصنام فجعلها قطعاً ، ما عدا الصنم الكبير ، فإنه تركه ولم يتعرض له ليتبين لهم عند المحاجة التى وقعت بينهم وبينه لمعرفة كاسر الأصنام ، أن الأصنام لا تضر ولا تنفع ، ولو كانت تضر أو تنفع لأمكن لذلك الصنم الكبير أن يدفع الضرر عن غيره .

فهذا المستفاد صريح فى أن الله أخبر بأن الذى كسر الأصنام هو إبراهيم عليه السلام .

ثم قال تعالى حكاية لما دار بين قوم إبراهيم وبينه ﴿ **قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون** ﴾

ظاهر هذه الآية أن قوم إبراهيم لما استفهموا منه عن الفاعل لكسر الأصنام

أجابهم بأن الذى كسر الأصنام هو الصنم الكبير ، وبناء على ذلك الظاهر يكون أخبار إبراهيم بأن الفاعل هو الصنم الكبير غير مطابق للواقع ، لأن الله تعالى قد أخبر بأن الذى جعل الأصنام قطعاً هو إبراهيم عليه السلام ، فيكون كاذباً فى ذلك الأخبار ، والعقل أحال الكذب على الأنبياء .

ويجاب عن ذلك بأن إخبار إبراهيم ليس بكذب ، لأنه لم يقصد نسبة الفعل الصادر عنه إلى الصنم ، وإنما قصد إثباته لنفسه مع التعريض بأن الصنم لا يضر ولا ينفع ، وهذا له نظير فى المخاطبات العادية ، مثلاً إذا كتب شخص كتاباً بخط جميل وكان مشهوراً بأنه يجيد الكتابة ، فقال له رجل أمى أو كاتب إلا أن خطه ليس بحسن أنت كتبت هذا فأجابه بقوله بل كتبته أنت ، فإن غرض المجيب إثبات أنه كتب مع الاستهزاء بالسائل . وهذا نشأ من أن كتابة الكتاب أمرها دائر بين المجيد للخط والعاجز ، وحيث كان العاجز لا يصلح أن يكون مصدراً لها ، فيتعين أن يكون الكاتب هو المجيد للخط ، كذلك أمر كسر الأصنام دائر بين إبراهيم وذلك الصنم الكبير ، ولا ثالث ، لأن كل القوم ما عدا إبراهيم يعبدون الأصنام ويعظمونها فلا يصدر منهم تعد عليها ، فيكون غرض إبراهيم من قوله ﴿ بل فعله كبيرهم ﴾ الاستهزاء بذلك للصنم الكبير ، وإثبات أنه هو الذى كسرها ، لأنه هو الذى يقدر على ذلك ، ولذلك كان وقت نطقه بهذا الجواب قد علق الفأس فى عنقه لتكون قرينة على ما يريد ، ويمكن أن يقال أنه كذب وقصده إبراهيم ليتوسل به إلى إقناع القوم بأن الأصنام لا تضر ولا تنفع ، ولا يضير ارتكاب الكذب فى هذه الحالة ، لأنه ليس متعلقاً بالرسالة ، ولا بتبليغ الأحكام ، وترتب عليه مصلحة وهى إلزام هؤلاء القوم بالحجة ، فلا مانع من أن يرخص لإبراهيم عليه السلام فى مباشرته .

وقال الله تبارك وتعالى حكاية لما وقع من إبراهيم عليه السلام ﴿ فنظر نظرة فى النجوم • فقال إنى سقيم • فتولوا عنه مدبرين ﴾ (١) .

روى أن قوم إبراهيم عليه السلام كانوا يعظمون الكواكب ، ويعتقدون أنها مصدر الخير والشر ، ويتخذون لكل كوكب منها هيكلاً ، ويجعلون فيها أصناماً تناسب تلك الكواكب بزعمهم ، ويجعلون عبادتها وتعظيمها ذريعة إلى عبادة تلك الكواكب ، فجاء يوم عيد لهم وكانوا يخرجون فيه ، فأرسل ملكهم إلى إبراهيم عليه السلام يقول له : إن غداً عيدنا فاحضر معنا .

فرأى أن الفرصة قد حانت لحصول ما عسى أن يكون سبباً لتوحيدهم ، فأراد أن يعتذر عن الحضور على وجه لا ينكرونه عليه ، فنظر نظرة فى النجوم أى تأمل نوعاً من التأمل كتأمل وتفكر الصديقين والصالحين فى خلق السموات والأرض ولكنه أوهمه أنه يتأمل فى أحواله التى تدل بزعمهم على حصول الحوادث فقال له إنى سقيم ، أى مصاب بسقم وهو صادق فى ذلك ، لأن كل إنسان لابد أن يصاب باعتلال المزاج أول سريان الموت ، فلم يرتكب كذباً فى ذلك الأخبار ، ولكن القوم ظنوا أنه مصاب بالطاعون ، لأنه كان منتشراً بينهم فتولوا عنه هاربين ، مخافة العدوى ، وقيل إن إبراهيم عليه السلام كانت تعرض له حمى فى أوقات معينة ، فنظر فى النجوم ليعرف هل ساعة تعرض الحمى عليه قد حانت ، فرأى أن الساعة قد حانت ، فأخبر بأنه سقيم ، وكان قد حل به السقم فكان صادقاً فى قوله ، فيكون النظر فى النجوم للاستدلال بها على حلول الوقت ، وهذا لا شىء فيه ، وعلى هذا البيان لا يكون فى الآية ما يشير إلى أن إبراهيم حصل منه كذب .

---

(١) سورة الصافات الآيات ٨٨ وما بعدها .

ما ورد فى حق موسى عليه السلام

قال الله تبارك وتعالى ﴿ ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه فاستغاثه الذى من شيعته على الذى من عدوه فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضل مبين . قال رب إنى ظلمت نفسى فاغفر لى فغفر له إنه هو الغفور الرحيم ﴾[1] تفيد هذه الآيات على طريق الإجمال أن موسى عليه السلام دخل المدينة وهى (منف) ، كما نقل عن ابن عباس فى وقت لم يكن دخوله متوقعاً فيه ، فوجد فيها رجلين يتحاربان ، أحدهما من الطائفة التى شايعته فى الدين ، وهى بنو إسرائيل ، والآخر من مخالفيه فى الدين ، وهم القبط ، فطلب من كان من شيعته من موسى أن ينصره على عدوه ، فضرب موسى القبطى بكفه المضمومة أصابعها فقتل الرجل ، فقال موسى هذا من عمل الشيطان وتزيينه ، إنه عدو يسعى فى إضلال غيره ، بين العداوة وظاهرها ، ثم قال بعد ذلك إنى ظلمت نفسى بذلك العمل الذى ترتب عليه القتل فاغفر لى ذنبى فغفر الله له ، هذا هو ما تفيده الآية إجمالاً ، فتعبير موسى بأنه ظلم نفسه ، وطلبه المغفرة من الله ، يدل على أنه ارتكب ذنباً ، وهذا بظاهره ينافى ثبوت العصمة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ولكن صريح الآية يفيد أن الذى حصل من موسى هو الوكز ، وهو الضرب بالكف مجموعة الأصابع ، وهو من الصغائر والقتل ترتب على هذا الوكز ولم يكن مقصوداً ، بل كان من قبيل الخطأ وارتكاب الصغائر التى لا تشعر بالخسة لا يخل بالعصمة ، وكان أيضاً قبل البعثة بدليل قوله ﴿ ففررت منكم لما خفتكم فوهب لى ربى حكماً وجعلنى من المرسلين ﴾[2] وإنما ندم موسى بعد أن وقع منه الوكز ، وقال ﴿ إنى ظلمت

(١) سورة القصص الآيتان ١٥ ، ١٦ (٢) سورة الشعراء الآية . .

نفسى ﴾ لأنه ظهر له أن دفع الظلم قد يكون بغير الوكز ، فلم يتعين الوكز طريقاً لدفع ظلم ذلك المعتدى .

وعلى هذا البيان لا يكون فى الآية ما يؤخذ منه أن موسى ارتكب ما يخل بالعصمة .

ما ورد فى حق يوسف عليه السلام

قال الله تبارك وتعالى حاكياً لما وقع من يوسف ومن امرأة العزيز ﴿ ولقد همت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه ﴾[1] قبل بيان معنى الآية يجب معرفة ما يجرى فى النفس ، وما يدخل منه تحت التكليف وما لا يدخل .

الذى يجرى فى النفس خمس مراتب (١) **الهاجس** وهو ما يلقى فى النفس ولا يجول فيها . (٢) **الخاطر** وهو ما يلقى فى النفس ويجول فيها . (٣) **حديث النفس** وهو تردد النفس بين فعل الخاطر وتركه . (٤) **الهم** وهو توجه النفس نحو الفعل والميل إليه . (٥) العزم والتصميم على الفعل .

جميع هذه المراتب لا يتناولها التكليف ، ولا مؤاخذة فيها إلا المرتبة الأخيرة ، وهو العزم والتصميم ، فالهم حينئذ لا مؤاخذة فيه ، ولا يعد من الذنوب أصلاً إن كان نحو معصية قال ﷺ (ومن هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب عليه) .

وحينئذ فالآية تفيد أن يوسف توجهت نفسه نحو مخالطتها ومالت نحوها بمقتضى الطبيعة البشرية كميل الصائم فى اليوم الحار إلى الماء البارد ، ولكن منعه من الجرى وراء ما اقتضته الطبيعة البشرية من الانتقال من الهم إلى العزم أنه رأى برهان ربه ، وحجته الباهرة الدالة على نهاية قبح الفتك بالأعراض وسوء

(١) سورة يوسف الآية ٢٤ .

سبيله ، ولذلك يقول الله تعالى ﴿ كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء ﴾ السوء هو خيانة العزيز أمير مصر ، والفحشاء هى الزنا ، ﴿ إنه من عبادنا المخلصين ﴾ الذين أخلصهم الله تعالى واختارهم لطاعته .

وأظن أن بيان الآية على هذا الوجه لا تنبو عنه التراكيب ، ولا المفردات ولا تعسف فيه ، ويقطع ألسنة الطاعنين خصوصا وأن هذه الحادثة كانت (١) قبل البعثة والآية لم تشتمل على اعتراف بذنب ولا تجاوز عنه .

فاحتفظ بهذا البيان ولا تلتفت لما سطره بعض القصاصين فى هذه الحادثة فهو من الإسرائيليات ، ولم ينقل من طريق يعتمد عليه .

وقال الله تبارك وتعالى ﴿ قالوا إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل فأسرها يوسف فى نفسه ولم يبدها لهم قال أنتم شر مكانا والله أعلم بما تصفون ﴾(٢) ظاهر الآية يفيد أن إخوة يوسف نسبوا إليه السرقة ، ولم ينفها عن نفسه ، ومعلوم أنها من الكبائر المشعرة بخسة ، وهذا النوع أجمع علماء التوحيد على عصمة الأنبياء منه ، عمداً وسهواً قبل البعثة وبعدها ، ولكن ذلك الذى نسبه إخوة يوسف إليه يحتمل أن يكونوا كاذبين فيه ، وفى الواقع لم يسرق ، ويشير إلى ذلك قوله ﴿ أنتم شر مكاناً والله أعلم بما تصفون ﴾ ، وصدور الكذب منهم جائز عقلاً ، لأن التحقيق أنهم ليسوا أنبياء .

ويحتمل أن يكون قد حدث أمر سموه سرقة ، وفى الواقع ليس بسرقة ، فقد أخرج ابن إسحاق ، وابن جرير ، وابن أبى حاتم ، عن مجاهد قال كان أول ما دخل على يوسف عليه السلام فى البلاء فيما بلغنى أن عمته كانت تحضنه ، وكانت أكبر ولد إسحاق عليه السلام وكانت إليها منطقة أبيها ، وكانوا يتوارثونها

---

(١) راجع فى ذلك شرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ٤٤ وكتب تفسير القرآن الكريم مثل تفسير الآلوسى وحاشية الجمل على الجلالين .

(٢) سورة يوسف الآية ٧٧ .

بالكبر ، فكانت لا تحب أحداً كحبها ليوسف ، حتى إذا ترعرع وقعت نفس يعقوب إليه ، فقال يا أختاه سلمى إلى يوسف فوالله ما أقدر أن يغيب عنى ساعة ، فقالت والله ما أنا بتاركته ، فدعه عندى أياماً أنظر إليه ، لعل ذلك يسلينى ، فلما خرج يعقوب عليه السلام من عندها عمدت إلى تلك المنطقة فحزمتها على يوسف عليه السلام من تحت ثيابه ، ثم قالت فقدت منطقة أبى إسحاق ، فانظروا من أخذها ، فالتمست ثم قالت اكشفوا أهل البيت ، فكشفوهم ، فوجدوها مع يوسف عليه السلام ، فقالت والله أنه لسلم لى أصنع فيه ما شئت ، فأتاها يعقوب فأخبرته الخبر ، فقال لها أنت وذاك ، إن كان فعله فامسكيه فما قدر عليه حتى ماتت إهـ فهذا المروى صريح فى أن يوسف لم يسرق ، وسماه إخوته سارقاً باعتبار ما اشتهر بين الناس ، فإن صحت هذه الرواية فيها ، وإلا فهم كاذبون فى نسبة السرقة إليه ، فالآية حينئذ لم تدل على أن يوسف قد ارتكب ذنب السرقة .

ما ورد فى سيدنا داود عليه السلام

قال تبارك وتعالى ﴿ وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب ۝ إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط ۝ إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزنى فى الخطاب ۝ قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيرا من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب ۝ فغفرنا له ذلك وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب ﴾(١) .

---

(١) سورة ص الآيات ٢١ وما بعدها

هذه الآيات بجملتها تشير إلى قصة وحادثة تتعلق بسيدنا داوود عليه السلام وآخرين رتب عليها أن داود طلب المغفرة من الله تعالى فغفر الله له ما صدر منه .

وقد نقل الكاتبون على هذه الآيات روايات كثيرة فى تعيين هذه القصة ، وفضلاً عن ذلك فهذه الروايات تؤدى إلى نسبة أمر لسيدنا داوود قام الدليل العقلى على عصمته منه ، كما أنها تؤدى إلى التجوز فى لفظ [1] النعجة ، بدون مقتضى ، فالواجب غض الطرف عن هذه الروايات حيث كانت تؤدى إلى ما ذكر ، والمصير إلى ما يعطيه ظاهر الآية ويتفق مع ما قضى به العقل .

روى أن داوود عليه السلام وزع أعماله على الأيام وخص كل يوم بعمل فجعل يوماً للعبادة لا يشتغل بغيرها ، ويوماً للقضاء وفصل الخصومات ، ويوماً للاشتغال بشؤون نفسه ، ويوماً لوعظ بنى إسرائيل وتخويفهم من الضار وترغيبهم فى النافع .

ففى يوم العبادة بينما كان فى محرابه مشتغلاً بعبادة ربه منفرداً وحده دخل عليه قوم من الإنس متخاصمون مع بعضهم بغير استئذان ، ولم يكن دخولهم من الباب المعتاد ، بل تسلقوا سور محراب المسجد ونزلوا إليه ، والذى دعاهم إلى هذا التسلق أنهم أرادوا الدخول من الباب المعتاد فمنعهم الحرس الموجود على الباب .

لما رأى داوود منهم ذلك فزع وظن أن مجيئهم على ذلك الوجه الذى لم يؤلف وفى غير يوم القضاء يكون الحامل عليه فى الغالب هو التعدى عليه ، فقالوا لا تخف نحن فوجان ، جار بعضنا على بعض ، فاحكم بيننا بالحق ولا

---

(١) راجع فى هذه الآيات تفسير الألوسى ، وحاشية الجمل على الجلالين وكتاب شرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٤ .

ولا تتجاوزه ، واهدنا إلى وسط طريق الحق بزجر الباغى عما سلكه من طريق الجور ، وإرشاده إلى منهاج العدل ، ثم تصدى لشرح الحادثة التى جاءوا لأجلها اثنان ، فقال أحدهما يشير إلى الثانى ﴿ إن هذا أخى ﴾ فى الصداقة أو النسب أو الدين ﴿ له تسع وتسعون نعجة ﴾ هى الأنثى من الغنم ﴿ ولى نعجة واحدة فقال ﴾ صاحب العدد الكثير لمالك النعجة الواحدة ﴿ أكفلنيها ﴾ تحول لى عنها ، ﴿ وعزنى فى الخطاب ﴾ جاء بحجج لم أتمكن من ردها ، فقال داود للآخر ما تقول فأقر بما قاله المدعى ووافقه ، ولم يحك فى القرآن اعتراف المدعى عليه لأنه معلوم من الشرائع كلها أنه لا يحكم الحاكم إلا بعد إجابة المدعى .

بعد أن سمع داود كلام الخصمين قال للمدعى لقد ظلمك وتعدى عليك بطلبه ضم نعجتك إلى نعاجه ، هذا هو ما يعطيه ظاهر الآية ، ولا مقتضى للعدول عنه ، والذنب الذى طلب داود من الله أن يغفره له هو ظنه فى بادىء الأمر أن القوم دخلوا عليه ليقتلوه ، حيث دخلوا فى غير يوم القضاء وبدون استئذان ، وتسلقوا سور المحراب ، فلما اتضح له أنهم جاءوا للتحاكم وبرز منهم اثنان لشرح قضيتهم رجع عما كان يظنه أولا من أنهم يريدون قتله ، ورأى أنه ما كان ينبغى أن يتعجل بذلك الظن ، فاستغفر ربه من ذلك الظن الذى تعجل به ، فغفر له ذلك الظن ، ومثل ذلك الظن أن يعد ذنباً فى جانب سيدنا داود لعلو منزلته وقربه من الله ، فهو من الصغائر التى لا تخل بعصمة الأنبياء ، هذا هو الذى ينبغى أن يفهم من الآية فلا تلتفت لغيره .

ما ورد فى حق سيدنا سليمان عليه السلام

قال تبارك وتعالى ﴿ ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب * إذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد * فقال إنى أحببت حب الخير عن ذكر ربى حتى توارت بالحجاب * ردوها على فطفق مسحا بالسوق والأعناق ﴾[1] .

٧

(١) سورة ص الآيات ٣٠ وما بعدها .

معنى هذه الآيات على طريق الإجمال أن الله تعالى تفضل على داود فرزقه سليمان المصف بأنه كثير الرجوع إلى الله سبحانه وتعالى ، والشاهد على أنه كثير الرجوع إلى الله سبحانه وتعالى ، أنه كان يقتنى صنفاً من الخيل الجياد ، فاستعرضها من زوال الشمس إلى آخر النهار ليصلح من شأنها ما يحتاج إلى إصلاح ، حتى تكون معدة للانتفاع بها فى طاعة الله سبحانه وتعالى ، فترتب على ذلك أنه فاتته صلاة العصر ، فندم على ذلك ، وقال ﴿ إنى أحببت حب الخير عن ذكر ربى ﴾ أى آثرت حب الخير منيباً له عن ذكر ربى ، والمراد من الخير الذى آثره على ذكر ربه وهو الصلاة الاشتغال بإعداد الخيل للجهاد.[1]

فالذى وقع منه أنه نسى عبادة لشغله بعبادة أخرى ، وهذا لا يقدح فى العصمة ولعدم رضاه بذلك طلب إرجاع الخيل إليه ، ولما ردت إليه أخذ يقطع سوقها ، وأعناقها بالسيف قرباناً لله تعالى ، وكان التقرب بالخيل مشروعاً فى دينه ، وقطع سوقها ليتأتى ذبحها .

وقال تبارك وتعالى ﴿ ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب • قال رب اغفر لى وهب لى ملكاً لا ينبغى لأحد من بعدى إنك أنت الوهاب ﴾[2] .

ورد عن النبى ﷺ فى كتاب البخارى تفسير هذه الآية وهذا مضمون ما ورد :

قال سليمان لأطوفن اليوم على أربعين امرأة من نسائى تأتى كل واحدة بفارس يجاهد فى سبيل الله ولم يقل إن شاء الله ، فطاف عليهن فلم تحمل إلا امرأة واحدة وجاءت بولد غير كامل الخلقة ، فأخذته القابلة ووضعته على كرسى

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٥ .

(٢) سورة ص الآيات ٣٤ وما بعدها ، وراجع فى معنى هذه الآيات شرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٥ وبعض كتب التفسير مثل تفسير الآلوسى .

سليمان ، وقال نبينا ﷺ فوالذى نفس محمد بيده لو قال إن شاء الله لجاهدوا فرساناً ، فالذى حصل من سليمان هو تركه للمشيئة ، وهذا فيه ارتكاب خلاف الأولى ، فعده سليمان ذنباً ، واستغفر منه ، وهذا لا يقدح فى العصمة ، وهذا أظهر ما قيل فى فتنة سليمان فلا تلتفت لغيره مما سطر فى بيان معنى الآية .

ما ورد فى حق يونس عليه السلام

قال الله تبارك وتعالى ﴿ وذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه فنادى فى الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إنى كنت من الظالمين • فاستجبنا له ونجيناه من الغم وكذلك ننجى المؤمنين ﴾[1] قد اشتمل هذا التركيب على جمل ظاهرها يحتمل ما يجب تنزيه الأنبياء عنه ، أولاً قوله ﴿ ذهب مغاضبا ﴾ ثانياً قوله ﴿ فظن أن لن نقدر عليه ﴾ ثالثاً قوله ﴿ إنى كنت من الظالمين ﴾ وربما تمسك الطاعنون بذلك الظاهر ، ولكن حيث علمنا ما وجب للأنبياء بالدليل العقلى وجب حمل الآية على ما لا يتنافى مع ما قضى به العقل .

وهذا بيان معنى الآية على وجه صحيح لا تنبو عنه :

أذكر يا محمد صاحب الحوت وهو يونس بن متى عليه السلام ، إذ ترك قومه غاضبا عليهم ليأسه من إجابتهم دعوته ، لما رأى منهم الإصرار على معتقدهم مع طول دعوته ، وقيل إن غضبه على الملك لا على القوم ، فقد روى عن ابن عباس أنه قال كان يونس وقومه يسكنون فلسطين ، فغزاهم ملك وسبى منهم تسعة أسباط ونصفاً ، فأوحى الله إلى أشعيا النبى عليه الصلاة

---

(١) سورة الأنبياء الآيات ٨٧ وما بعدها .

والسلام أن اذهب إلى حزقيل الملك وقل له يوجه خمسة من الأنبياء لقتال هذا الملك ، فقال أوجه يونس بن متى فإنه قوى أمين ، فدعاه المَلِك وأمره أن يخرج ، فقال له يونس هل أمرك الله بإخراجى قال لا ، قال هل سماني لك ، قال لا ، قال يونس فههنا أنبياء غيرى ، فألحوا عليه فخرج معاضبا ، فأتى بحر الروم فوجد قوماً هيئوا سفينة فركب معهم ، فلما وصلوا اللجة (أى معظم الماء) تكفأت بهم السفينة وأشرفت على الغرق ، فقال الملاحون معنا رجل عاص أو عبداً آبق ، ومن زعمنا [1] أنا إذاً ابتلينا بذلك أن نقترع فمن وقعت عليه القرعة ألقيناه فى البحر ، ولأن يغرق أحدنا خير من أن تغرق السفينة ، فاقترعوا ثلاث مرات فوقعت القرعة فيها كلها على يونس عليه السلام ، فقال أنا الرجل العاصى والعبد الآبق ، فألقى نفسه فى البحر فجاء حوت فابتلعه ، فأوحى الله تعالى إلى الحوت (لا تؤذ منه شعرة فإنى جعلت بطنك سجنا له ، ولم أجعله طعاما لك ، ثم لما نجاه الله تعالى من بطن الحوت نبذه بالعراء أى الفضاء الذى لا ستر له ، فأنبت عليه شجرة من القرع يستظل بها ويأكل من ثمرها ، حتى اشتد ، فلما يبست الشجرة حزن عليها يونس فقال له أتحزن على شجرة ولم تحزن على مائة ألف أو يزيدون ، حيث لم تذهب إليهم ، ولم تطلب راحتهم ، فأوحى الله تعالى إليه وأمره أن يخرج إليهم إلخ . القصة .

وسواء كان خروج يونس لغضبه من قومه ، أو من الملك ، فالخروج هجرة من غير أمر وإذن من الله سبحانه وتعالى ، والذى سهل له الخروج وتركه لقومه أو للملك حسن ظنه أن الله تعالى لا يضيق عليه فى اختياره الخروج ، وهذا بيان لما يجرى مجرى العذر ليونس ، حيث إنه لم يخرج قاصداً المعصية بل لظنه أن الخروج مباح ، وعلى هذا البيان يكون معنى ﴿ نقدر ﴾ فى الآية نضيق ، ومن

---

(١) أى من صفتنا وأحوالنا .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٧٦ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٥٤ .

فيه قوله تعالى ﴿ الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ﴾ وقيل معناه ظن أن لن نقضى عليه بشىء ، مجازاة له على تلك الهجرة ، فكان ما كان من المساهمة والتقام الحوت ، ﴿ فنادى فى الظلمات ﴾ أى فى الظلمة الشديدة المتكاثفة فى بطن الحوت فهى كظلمات لشدته ﴿ لا إله إلا أنت سبحانك ﴾ أنزهك تنزيهاً لائقا بك ﴿ إنى كنت من الظالمين ﴾ لأنفسهم ، حيث تركت الأفضل ، وهو انتظار الأمر بالمهاجرة إلى غير الأفضل ، وهو الخروج بدون أمر ، ودرجات الأنبياء الرفيعة تدعوهم إلى أن يعبروا عن ذلك الأمر الذى هو خلاف الأولى بأنه ظلم . وعلى هذا البيان فليس فى الآية ما ينافى عصمة الأنبياء .

الآيات التى وردت فى حق سيدنا محمد ﷺ

قال الله تبارك وتعالى ﴿ ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم ﴾[1] .

ظاهر هذه الآية ربما يشعر بأن النبى ﷺ ارتكب خطأ كان يستوجب عذاباً عظيماً ، ولكن إذا وقفت على المعنى الصحيح للآية حكمت بأنه عليه السلام لم يذنب ، وإليك بيان سبب نزول الآية ليتضح لك المعنى تمام الإيضاح .

لما انتهى النبى ﷺ من غزوة بدر ، ورجع إلى المدينة [illegible] عدد من

---

(١) سورة الأنفال الآية ٦٧ وما بعدها ، وراجع فى بيان معنى هذه الآية شرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٥٤ وبعض كتب التفسير لتصل إلى المعنى الصحيح لها .

أسرى الحرب ، فاستشار أصحابه فيما يفعله بهؤلاء الأسرى فقال أبو بكر رضى الله عنه يا رسول الله : هؤلاء أهلك وقومك قد أعطاك الله الظفر والنصر عليهم ، أرى أن تستبقهم وتأخذ الفداء منهم ، فيكون ما أخذته منهم قوة لنا على الكفار ، وعسى الله أن يهديهم بك فيكونوا لك عضداً ، وقال عمر بن الخطاب : يا رسول الله قد كذبوك وقاتلوك ، وأخرجوك من بلدك ، فأرى أن تمكنني من فلان لقريب له فأضرب عنقه ، وتمكن حمزة من أخيه العباس ، وعلياً من أخيه عقيل ، وهكذا حتى يعلم أنه ليس فى قلوبنا مودة للمشركين ما أرى أن تكون لك أسرى ، فاضرب أعناقهم ، هؤلاء صناديدهم وأئمتهم وقادتهم ، فقال عليه الصلاة والسلام :

إن الله ليلين قلوب أقوام حتى تكون ألين من اللين ، وإن الله ليشدد قلوب أقوام حتى تكون أشد من الحجارة وإن مثلك يا أبا بكر مثل إبراهيم قال ﴿ **فمن تبعنى فإنه منى ومن عصانى فإنك غفور رحيم** ﴾ ومثل عيسى حين قال ﴿ **إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم** ﴾ ومثلك : يا عمر مثل نوح قال ﴿ **رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا** ﴾ ومثل موسى قال ﴿ **ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم** ﴾[١] ، وهذا مدح من النبى لأصحابه فقد جعل رأى أبى بكر فى هؤلاء الأسرى شبيهاً برأى إبراهيم وعيسى فى قوميهما ، وجعل رأى عمر فى هؤلاء الأسرى شبيهاً برأى نوح فى قومه وموسى فى قومه ، وليس الحامل لكل على اختيار رأيه إلا إعزاز الدين .

بعد ذلك قال النبى لأصحابه ما معناه أنتم اليوم فى حاجة إلى المال ، واختار الفداء على القتل ، فنزلت الآية عتابا للنبى ، ومعناها لا ينبغى لنبى أن يستبقى الأسرى بدون قتل فى مقابلة فداء يأخذه ، إلا بعد أن يذل الكفر ويقل حزبه ،

---

(١) سورة يونس الآية ٨٨ .

ويعز الإسلام وينتشر ، ويكون المسلمون فى أمن تام على عقيدتهم وما لهم وأرواحهم ، أنتم أخذتم متاع الدنيا والله يريد لكم ثواب الآخرة ﴿ **والله عزيز** ﴾ يجعل الغلبة لأوليائه على أعدائه ﴿ **حكيم** ﴾ يعلم ما يليق بكل حال ويخصه بها ، ﴿ **لولا كتاب من الله سبق** ﴾ لولا حكم سابق من الله فى اللوح المحفوظ ، وهو أن المجتهد لا يعاقب على اجتهاده وإن أخطأ ، ﴿ **لمسكم فيما أخذتم** ﴾ لأصابكم لأجل الذى أخذتموه من الفدية ﴿ **عذاب عظيم** ﴾ وقد قال كثير من علماء الأصول أن النبى يجتهد ويجوز عليه الخطأ كما يجوز على كل مجتهد من أمته ، غير أنه إذا اجتهد وأخطأ فى اجتهاده ينزل عليه الوحى يبين له أن هذا الحكم الذى وصل إليه باجتهاده يقتصر على هذه الحادثة ، أما فى المستقبل فالحكم غير ذلك .

فالآية حينئذ ليس فيها إلا عتاب النبى ﷺ على مبادرته إلى الاجتهاد فكان ينبغى أن ينتظر الوحى ، ومن قبيل هذه الآية قوله تعالى ﴿ **عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين** ﴾[١] .

فإنها سيقت عتابا للنبى على ترك الأولى ، وهو تأخير الإذن بالتخلف لطالبيه ، فإنه لو أخر الإذن لهم بالتخلف لظهر كذبهم ، وافتضحوا على رؤوس الأشهاد ، وكان إذن النبى لهم بالتخلف بناء على اجتهاد منه ، وكان الأولى له انتظار الوحى .

قال تعالى ﴿ **وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته والله حكيم عليم** ﴾[٢] .

---

(١) سورة التوبة الآية ٤٣ ، وراجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٥٤ الطبعة السابقة
(٢) سورة الحج الآية ٥٢ ، وراجع فى الإجابة عن هذه الآية المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٤٦ وتفسير ابن كثير لهذه الآية .

ذكر بعض المفسرين فى سبب نزول هذه الآية أنه لما نزلت سورة (والنجم) اشتغل النبى بقراءتها على الصحابة ، فلما وصل إلى قوله تعالى ﴿ أفرأيتم اللات والعزى ﴾[1] أجرى الشيطان على لسانه (تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهم[2] لترتجى) ، فلما سمعت قريش بذلك فرحت فرحاً شديداً وقالت إن محمداً قد مدح آلهتهم .

بعد هذا نزل جبريل على النبى وقال له . قد تلوت على الناس ما لم آتك عليك ، فحزن النبى حزناً شديداً ، فأنزل الله لتسليته قوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى ... الآية ﴾ .

وقد ارتضى هذا بعض الكاتبين وصار يرتكب التأويل فى بيان معانى الألفاظ ، حتى خرج عن الطريق الجادة .

والذى عليه المحققون أن هذه القصة من وضع الزنادقة ولا أصل لها ، فإن النبى ﷺ معصوم فيما يتعلق بالتبليغ عن الزيادة والنقص ، والتغيير والتبديل ، عمداً أو سهواً ، قال تعالى ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾ ومن تمام العصمة أن لا يتسلط عليه الشيطان فى التبليغ ، وإلا لأدى إلى تطرق الشك واحتمال الكذب والغلط فى كل ما يبلغه

ومعنى الآية على الوجه الصحيح :

وما أرسلنا رسولاً قبلك بشرع جديد ، كإبراهيم وموسى ، وعيسى ، أو نبياً مجدداً لشرع جاء به رسول قبله ، كأنبياء بنى إسرائيل ، إلا إذا تمنى هداية قومه ألقى الشيطان فى قلوب هؤلاء القوم الوساوس ، التى تنفرهم من قبول

---

(١) هكذا فى المطبوعة والصواب فلما وصل إلى قوله تعالى ﴿ أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ﴾ ... الخ .

(٢) هكذا شفاعتهم فى المطبوعة ، والروايات : وإن شفاعتهن لترتجى ، أو وإن شفاعتها لترتجى راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٦ .

ما يتمناه ويطلبه منهم ، وهو الإيمان ، ولكن إذا أراد الله هدايتهم أزال تلك الوساوس التى ألقاها الشيطان فى صدورهم ، ووفقهم لإدراك الحقيقة ، وإجابة النبى فيما طلب ، فالنسخ محو الوساوس وإزالتها ، وإحكام الآيات التوفيق للصواب ، فالآية نزلت تسلية للنبى ، لبيان أن كل مصلح لابد وأن يلاقى فى طريقه عقبات ، تكون حاجزاً بينه وبين مطلوبه ، لكن إذا لاحظته عناية اللطيف الخبير ذللت له تلك العقبات ، حيث كان رائده المصلحة .

وبشرح الآية على هذا الوجه الذى لا تعسف فيه ، تندفع تلك الشبهات التى تخل بالعصمة ، فيجب التعويل عليه ، وطرح ما عداه ، وإن قاله فلان وتصدى لتأييده فلان .

قال تعالى ﴿ وإذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً وكان أمر الله مفعولا ﴾[1] .

ذكر بعض الكاتبين فى تفسير هذه الآية ما حاصله : تبنى رسول الله زيد ابن حارثة وكان متزوجاً زينب بنت جحش ، فتوجه رسول الله يوما إلى بيت زيد فلم يجده ووجد زوجه زينب ، فلما نظر إليها قال سبحان الله سبحان خالق النور ، تبارك الله أحسن الخالقين ، ثم خرج فلما جاء زيد أخبرته زوجه بهذا الذى حصل ، فقال لها لعلك وقعت فى قلب رسول الله ، فهل لك أن أطلقك حتى يتزوج بك ، فقالت أخشى أن تطلقنى ولا يتزوج بى ، فجاء زوجها إلى رسول الله وقال له أتريد أن أطلق زينب ، فقال له أمسك عليك زوجك واتق الله ، قال هذا بحسب الظاهر ، وفى الواقع كان يريد الطلاق والتزوج بها .

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٣٧ .

هذا الذى ذكر فى معنى الآية تضمن أموراً : أولاً أن النبى قد أثرت عليه الشهوة فخضع لها وتمنى أن يطلق زيد زوجه .

ثانياً أنه أظهر خلاف ما أضمره فإنه كان يود طلاق زوجها لها ، ومع ذلك يقول له أمسك عليك زوجك .

ثالثاً أنه ارتكب الحسد حيث تمنى زوال نعمة غيره ، وهى قطع الصلة التى بين زيد وزوجه .

هذه الأمور التى تضمنتها هذه القصة المحكية تقدح فى العصمة ، بل تخل بالمروءة والشرف ، فإن فيها التعريض بامرأة زيد ، وإظهار الميل إليها من طريق خفى فى غيبة زوجها ، كما ينبىء عنه قوله سبحان خالق النور تبارك الله أحسن الخالقين فإنه يؤول إلى التعجب من فرط جمالها ، وفيها حسد زيد على تلك الزوجة وتمنى زوال تلك النعمة عنه .

وفيها الخضوع لسلطان الشهوة ، هذا الذى لا يوجد إلا فى البهائم وما كان على شاكلتها .

وفيها وصفه بالنفاق حيث أظهر خلاف ما أبطن .

وحيث كان هذا مخلاً بالعصمة وجب رده وطرحه ، وعدم النظر إليه ، واسمع معنى الآية وسبب نزولها على الوجه الصحيح الذى لا يصادم ما تقضى به العقل وأيده النقل الصحيح :

تبنى رسول الله زيد بن حارثة ، وكان التبنى معتاداً بين العرب ، وتزوج زيد زينب بنت جحش وكانت دائماً تفخر عليه بشرفها وعلو نسبها ، فكان يشكو للنبى ما يحصل منها .

عقب ذلك أوحى الله إلى النبى بأن زيداً سيطلق زوجه ، وستكون زوجاً لك ، والحكمة فى ذلك أن يبين للناس أن التبنى ليس كالبنوة الحقيقية ، فيجوز

للإنسان أن يتزوج مطلقة من تبناه ، ولا يجوز له أن يتزوج مطلقة ابنه ، بعد هذا الوحى كان يأتى زيد إلى النبى ﷺ ويقول يا رسول الله إنها لا تزال تفخر وتتعالى علىّ ، إنى أريد أن أطلقها ، فيقول له النبى أمسك عليك زوجك واتق الله فى شأنها ، كان يقول هذا مع كون الوحى نزل عليه بأن زيداً سيطلقها ، وأنك ستتزوج بها .

والحامل له على ذلك القول مع كون الوحى نزل عليه بما يحصل ، فهو فى حل من الإخبار بالحقيقة ، إنه رأى لو أظهر الوحى الذى نزل عليه من أن زيداً سيطلقها وأنه سيتزوج بها ثقيل عليه من قِبَل أعدائه أنه تزوج مطلقة من تبناه ، نزلت الآية عتاباً له تقول ﴿ وإذ تقول للذى أنعم الله عليه ﴾ بتوفيقه للإسلام ﴿ وأنعمت عليه ﴾ بالتبنى ، وتعهده بالتربية ﴿ أمسك عليك زوجك ﴾ ، لا تطلقها ﴿ واتق الله ﴾ فى أمرها ﴿ وتخفى فى نفسك ما الله مبديه ﴾ تستر على الناس أمراً سيظهره الله وهو أن زيداً سيطلقها ، وأنك ستتزوج بها وتخاف من اعتراض الناس عليك ، وقولهم إن محمداً تزوج زوج ابنه ، والحال أن الله تعالى أحق بالخشية والخوف وهذا محط العتاب من الله لنبيه .

وكأنه يقول له : كان الأولى بك أن تسكت أو تظهر الأمر للناس ، فإن طلاق زيد لزوجه وتزوجك بها لحكمة عظيمة الشأن ، سيترتب عليها تشريع كبير أشارت الآية إليه فى قوله تعالى ﴿ فلما قضى زيد منها وطراً ﴾ حاجة ﴿ زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم ﴾ صيرناها زوجة لك يا محمد لأجل أن لا يكون على المؤمنين ضيق فى تزوج أزواج أبنائهم بالتبنى ﴿ إذا قضوا منهن وطراً ﴾ إذا طلقهن وانقضت عدتهن ، فإن لهم فى رسول الله أسوة حسنة (١) .

(١) راجع فى شرح هذه الآية تفسير ابن كثير ، وتفسير الألوسى ليتضح لك المعنى ، وراجع شرح العقائد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٦ .

وبيان الآية على هذا الوجه لا يقدح فى العصمة ، لأنه لم يقع من النبى إلا ترك الأولى ، بل يتفق مع ما قضى به العقل ، فيجب التعويل عليه وعدم النظر إلى غيره .

وقال الله تعالى ﴿ إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً • ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً • وينصرك الله نصراً عزيزاً ﴾ (١) قد ذكر لفظ المغفرة فى هذه الآية وهو يشعر بارتكاب ذنب ، ولكن إذا سمعت معنى الآية زالت تلك الشبهة .

﴿ إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ﴾ إنا يسرنا لك قهرك للكفار ، وانتصارك عليهم بمكابدة الحروب ، واقتحام موارد الخطوب ، وتحمل المشاق لمصلحة تترتب على ذلك ، وهى نوالك السعادة الأخروية والسعادة الدنيوية عَبَّر عن السعادة الأخروية بقوله ﴿ ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ﴾ فإن المغفرة هى الستر ، أو التجاوز عن المؤاخذة ، ويلزمها قبول الله للعبد المغفور له ، ورفع درجاته فى الآخرة ، فتكون المغفرة مستعملة فى لازمها ، وهو السعادة الدائمة والقرينة على ذلك استحالة المعنى الحقيقى ، فإن الدليل قائم على عصمة النبى من ارتكاب الذنب ، وأما السعادة الدنيوية فَعَبَّر عنها بقوله ﴿ ويتم نعمته عليك ﴾ بإعلاء الدين وانتشاره فى البلاد ، واستجابة دعائك فى طلب فتح مكة وغيره ، ﴿ ويهديك صراطاً مستقيماً ﴾ ويرشدك إلى الطريق السوى فى تبليغ رسالتك إلى قومك ، وإقامة حدود الشرائع ﴿ وينصرك الله نصراً عزيزاً ﴾ يقل وجود مثله ويصعب مثاله .

وقال تعالى فى سورة (والضحى) ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾ قاصر النظر والإدراك إلى ظاهر هذا التركيب ظنوا أن النبى كان حائداً عن الطريق الجادة ، مائلاً عن الحق ، فهداه الله إليه . ومنشأ ذلك الظن عدم الإحاطة

(١) سورة الفتح الآيات الأولى منها .

بمدلولات الألفاظ ومعانيها ، التى تستعملها العرب فيها ولو كان عندهم علم بمدلولات الألفاظ ، وعلم بما يجب للأنبياء من الصفات ، التى يجزم العقل بثبوتها لهم لسهل عليهم الأمر وأدركوا الحقيقة .

ولبيان معنى الآية على الوجه الصحيح نقول : الضلال أنواع ، ضلال الشرك وضلال الهوى ، وضلال الطريق .

قام الدليل العقلى وإجماع أهل الملل على أن (١) الشرك مستحيل على الأنبياء قبل البعثة وبعده ، عمداً وسهواً ، فبطل إرادته ، وحمل الآية عليه ، وقام الدليل العقلى على أن صدور الكبائر من الأنبياء مستحيل ، فلا تصح إرادته من الآية وحملها عليه ، فلم يبق إلا النوع الثالث وهو ضلال الطريق فيجب حمل الآية عليه وحينئذ نقول :

إن النبى ﷺ نشأ بين قومه ، مطبوعاً على التمسك بالكمالات والبعد عن كل ما يشعر بخسة ، أو نقص فى الإدراك أو عدم مروءة .

ومن كان هذا شأنه تتوق نفسه دائماً إلى السعى فى المصالح العامة ، والنظر فيما يرفع شأن قومه وعشيرته ، فكانت نفسه تتطلع إلى انتشار الأمن ، وحقن الدماء والبعد عن كل ما يشين بالخلق .

هذا النبى المتصف بهذه الأوصاف نظر فى الناس ، فرأى منهم المتمسك بعبادة الأصنام مع كون العقل السليم ينفر من هذا بمجرد النظر .

ورأى المتمسك بدين النصرانية مع كونه دين توحيد ، وقد حاد عن الطريق الجادة ، فخلط دينه بما فيه شائبة الشرك ، كذلك وجد المتمسك بدين اليهودية .

(١) فى المطبوعة أهل الشرك وهو خطأ مطبعى ، والصواب ما كتبناه .

هذه الطوائف الثلاث تباينت فى معتقداتها وأخلاقها واستعدادها فالوصول إلى طريق يناسب هذه الطوائف جملة مع ذلك التباين ليس من السهل . لهذا كان النبى يفكر دائماً فى سلوك طريق ينقل به هؤلاء الناس من تلك الغفلة إلى ما فيه سعادتهم ، فكان يخلو بغار حراء كى تصفو روحه ، ويتصل بالخالق اتصالاً تاماً ، حتى يرشده إلى الطريق الموصل . ولا زال هكذا إلى أن طلعت عليه شمس النبوة ونزل عليه جبريل وبين له الطريق الذى يسلكه ، فزالت تلك الحيرة ، وحينئذ يكون معنى قوله تعالى ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾ وجدك متحيرا فى الطريق الذى تسلكه لهداية هذه الطوائف ، فهداك إلى الطريق الذى أرشدك إليه جبريل عليه السلام .

وبيان الآية على هذا الوجه الذى سمعته ليس فيه شىء يخل بعصمة النبى ﷺ .

وقال الله تبارك وتعالى ﴿ ألم نشرح لك صدرك . ووضعنا عنك وزرك . الذى أنقض ظهرك . ورفعنا لك ذكرك . فإن مع العسر يسرا . إن مع العسر يسراً ﴾ .

ربما يفهم الناظر إلى ظاهر قوله تعالى ﴿ ووضعنا عنك وزرك ﴾ أن المراد من الوزر الذنب ، كما هو بعض إطلاقاته ، فتكون الآية دالة على أن النبى ارتكب ذنباً وعافاه الله من المؤاخذة به ، وهذا ينافى ما ثبت بالدليل العقلى وهو العصمة لهذا نقول ليس الأمر كما ظن ذلك الناظر إنما الآية سيقت لحكاية ما كان عليه الرسول فى مبدأ أمره وما آل إليه أمره فيما بعد .

كان الوحى مبدأ الأمر شديداً على النبى حين مقابلة المَلَك ، نظراً لعدم العهد به من قبل ، حتى كان النبى يذهب إلى أهله عقب الوحى ويقول (زملونى زملونى) ، وكان نشر الدعوة فى مبدأ الأمر متعسراً ، لعدم عهد قومه بذلك الدين الجديد ، واختصاص النبى بالدعاية إليه من بينهم .

ثم تغير الحال بعد ذلك فحصل عند النبى إلف بالمَلَك وتمكن من نشر الدعوة ، فشبه حاله بحال رجل حمل شيئاً ثقيلاً على ظهره ثم وضعه .

لا شك أنه قبل وضع ذلك الشىء عن ظهره يكون متألماً متعباً ، وبعد وضعه عن ظهره يزول الألم والتعب .

كذلك النبى بعد أن كان فى مبدأ الأمر يلاقى شدائد فى تحمل الوحى ، ونشر الدعوة أبدله الله سبحانه وتعالى راحة بعد عناء ، ويسراً بعد عسر ، ﴿ فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا ﴾ .

وعلى هذا البيان فليس فى الآية ما يخل بعصمة النبى ﷺ . هذه هى الآيات التى وقفت عليها وأظن أنّ بيانها على هذا الوجه لا يجعل للطاعنين سبيلا .

النهج الذى اتبعه الرسل فى الدعوة
وهداية الأمم التى أرسلوا إليها

علمت فيما سبق فى بيان حاجة النوع الإنسانى إلى الرسل أنهم من الإنسان بمنزلة الروح من الجسد ، وأن بعثهم حاجة من حاجات العقول البشرية ، فلم تحصل رسالة أى نبى إلا وكانت الحاجة إليها ماسة ، والضرورة إليها داعية .

هذه الحاجة هى تطهير الأرواح من دنس الشرك والضلال ، والرقى بها إلى أعلى الدرجات ، فالرسالة إذاً من النعم التى تفضل الله بها على ذلك الإنسان وميزه بها عن باقى الكائنات .

فأول عمل قام به الأنبياء مع أممهم هو إرشاد العقول إلى أن الإله الذى يجب أن يُعبد ، ونلجأ إليه فى حاجاتنا هو الله سبحانه وتعالى ، المنفرد بالتصرف والإختراع والإبداع ، المتصف بالكمالات ، المنزه عن النقائص ، المخالف

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

(١) [illegible]
(٢) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

هذه الشئون المذكورة اشترك جميع الأنبياء فى دعوة قومهم إليها ، وإن حصل اختلاف فإنما هو فى كيفيات العمل ، قال تعالى ﴿ واذكر فى الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً ۔ وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضياً ﴾[1] . وقال تعالى عن لسان إبراهيم ﴿ رب اجعلنى مقيم الصلاة ومن ذريتى ربنا وتقبل دعاء ﴾[2] وقال تعالى عن لسان عيسى ﴿ قال إنى عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبياً ۔ وجعلنى مباركا أين ما كنت وأوصانى بالصلاة والزكاة ما دمت حياً ۔ وبراً بوالدتى ﴾[3] .

(١) سورة مريم الآية ٥٤ وما بعدها .
(٢) سورة إبراهيم الآية ٤٠ .
(٣) سورة مريم الآية ٣٠ ، ٣١ .

المعجزة

الكلام على هذا المبحث ينتظم عدة أمور :

الأول : مفهوم المعجزة وشروطها .

الثانى : بيان إمكانها .

الثالث : بيان كيفية دلالتها على صدق الرسل .

الرابع : الفرق بينها وبين الكرامة ، والفرق بينها وبين السحر ، وابتكار غير المألوف فى العادة .

الخامس : بيان أقسامها .

مفهوم المعجزة وشروطها

المعجزة : أمر يدل على تصديق الله تعالى للمدعى فى دعواه الرسالة ، ولها شروط سبعة لابد منها فى تحقق كون ذلك الأمر معجزة .

الأول : أن يكون ذلك الأمر فعلاً لله تعالى لا لغيره ، بمعنى أنه ليس من متعلقات قدرة العباد ، فيشمل القول كالقرآن ، والفعل كنبع الماء من بين أصابع النبى ﷺ ، والترك كعدم إحراق النار لسيدنا إبراهيم ، ويخرج بهذا الشرط الكرامة فإنها من متناول قدرة العباد[1] كما يأتى عند الكلام على الفرق بينها وبين المعجزة .

(١) هذا الكلام يخالف المشهور عند علماء الكلام من أن الكرامة أمر خارق للعادة يظهره الله على يد رجل ظاهر الصلاح ، فالكرامة من فعل الله تعالى ، مثل المعجزة ، والفرق بينهما أن المعجزة تظهر على يد من يدعى النبوة تصديقاً لدعواه — أما الكرامة فلا يدعى صاحبها أنه نبى ولا أنه ولىّ ، وإنما تظهر على يديه تكريماً له .

وإنما اشترط كون المعجزة فعلاً لله تعالى ، لأنها إنما أتى بها لتدلل على صدق الرسول فى قوله : إنى مرسل من الله تعالى إلى العباد فهى مصدقة له فى قوله ، والتصديق من الله تعالى لرسوله فى دعواه الرسالة ، لا يحصل بما ليس من قبله (١) ، فوجب أن تكون فعلاً لله تعالى . فليست مما تتعلق به قدرة العباد وإرادتهم ، بحيث يأتون بها متى شاؤوا ، كسائر أفعالهم الاختيارية ، ولا بما يتلقى بالتعميم ، ولذلك أمر الله تعالى خاتم رسله أن يجيب من اقترحوا عليه الآيات بقوله تعالى : ﴿ قل إنما الآيات عند الله ﴾(٢) فهى من شئونه تعالى يجريه على أيدى الرسل متى شاء ، إما بغير كسب كالقرآن ، وعصا موسى ، وإما مقارنة لكسب (ما) منهم يأتونه بإذنه ، ليس له من التأثير فى خرق العادة إلا الصورة ، كرمى نبينا ﷺ المشركين بقبضة من الرمل ، أصابت أعينهم مع كثرتهم ، وبعدهم عنه ، واختلاف أوضاعهم وحالاتهم عند الرمى !! وذلك قوله تعالى ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾(٣) ومن هذا القبيل : إبراء الأكمه ، والأبرص ، وإحياء الموتى .

الشرط الثانى : أن يكون ذلك الأمر خارقاً للعادة ، أى عادة الله سبحانه وتعالى فى إيجاد الكائنات من ربط المسببات بأسباب تناسبها .

وإنما اشترط كونه خارقاً للعادة ، لأنه إذا لم يكن خارقاً للعادة لا يكون دالاً على الصدق ، كما إذا قال : معجزتى طلوع الشمس كل يوم ، وبدو الزهر فى فصل الربيع ، فإنه ليس خارقاً للعادة ، فيمكن للكاذب أن يدعى الرسالة ويجعل ما ذكر دليلاً على دعواه ، وهو ليس بنبى فى الواقع .

---

(١) الضمير فى لفظ (قبله) راجع إلى الله تعالى ، ولذلك قال : فوجب أن تكون أى معجزة فعلاً لله تعالى .

(٢) جزء الآية رقم ٥٠ من سورة العنكبوت .

(٣) جزء الآية رقم ١٧ من سورة الأنفال .

وخرج بهذا القيد السحر ، والشعوذة أو الشعيذة فإن السحر له قواعد يستفاد منها ملكة يقتدر بها على أفعال غريبة بالنظر لمن جهل السبب ، كذلك الشعوذة أو الشعيذة وهى : خفة فى اليد : بواسطتها يرى الشخص أشياء كما يرى الشىء الحقيقى ولا حقيقة لها فى الواقع ، فيخيل للإنسان أن رأس فلان قطعت ، وأعيدت ، وأن التراب صار دراهم ، وهذه فى الواقع مرتبطة بأسباب لو علمها الناس ما كانت غريبة فى بابها ، فهذه وما ماثلها تخرج بهذا الشرط ، لأنها ليست خارقة للعادة ، بل هى مرتبطة بأسباب تتناسب مع مسبباتها .

ولجهل كثير من الناس بتلك الأسباب كانت غريبة فى نظرهم ، ومن هذا القبيل كثير من المخترعات الحديثة : كالسينما ، والحاكى (الفونغراف) ، والراديو ، والبرق .

الشرط الثالث : أن تتعذر معارضته ، لأنه لو أمكن معارضة ذلك الأمر لأمكن للكاذب أن يدعى النبوة ويأتى بأمر يماثل ما أتى به الرسول .

الشرط الرابع : أن يكون ظهور ذلك الأمر على يد مدعى الرسالة ، فلو ظهر على يد غيره لم يكن معجزة .

الشرط الخامس : أن يكون ذلك الأمر الخارق موافقاً للمطلوب حصوله ، فلو قال : معجزتى إحياء الموتى ، فحصل على يده خارق آخر كنتق الجبل لا يكون دالاً على صدقه فى دعواه الرسالة .

الشرط السادس : أن لا يكون مكذباً له ، فلو قال : معجزتى أن ينطق هذا الضب ، فنطق مكذباً له لا يكون ذلك النطق دالاً على صدقه ، بخلاف ما لو قال : معجزتى إحياء هذا الميت فأحياه فكذبه ، فإن التكذيب لا يخرج الإحياء عن كونه معجزا ، لأن المعجز هو الإحياء وقد حصل ، وأما التكذيب فقد صدر من (١) شخص هو مختار فى أن يصدق الرسول أو يكذبه .

---

(١) زاد المحقق كلمة (فقد) ليستقيم الكلام ، وليست الكلمة موجودة فى المطبوعة .

الشرط السابع : أن لا يكون ذلك الأمر المعجز متقدما [١] على الدعوى ، لأن التصديق قبل دعوى الرسالة لا يعقل ، وما حصل لبعض الأنبياء قبل دعوى الرسالة ، مثل تظليل الغمام لنبينا ﷺ ، وتكلم عيسى فى المهد ، فهو من قبيل الإرهاص وتأسيس النبوة ، فيجب فى ذلك الأمر الخارق أن يكون مقارناً لدعوى الرسالة ، ويغتفر التأخر إن كان الزمن يسيراً يعتاد مثله ..

إمكان المعجـزة

قال علماء الكلام : المعجزة من الأمور الممكنة ، وليست من نوع المستحيل عقلاً ، قالوا : إن إمكانها ضرورى لا يحتاج إلى الاستدلال ، وشذ عن هذا نفر قليل ، وقالوا إن المعجزة من قبيل المستحيل لأنها على مقتضى بيانكم أمر خارق للعادة .

وتجويز وقوع الأمر الخارق للعادة سفسطة وتمويه [٢] ، لأنا لو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهباً ، وماء البحر دهناً ، وأوانى البيت رجالاً ، وهلم جرا ، ولو جاز ذلك لأدى إلى الخبط والإخلال بالقواعد المتعلقة بالتشريع .

إذ يجوز حينئذ أن يكون الآتى بالأحكام الشرعية فى الأوقات المتفرقة أشخاصاً مماثلة للذى ثبتت نبوته بالمعجزة ، كما يجوز أن يكون الشخص الذى تطلب منه دينك غير الذى عليه الدين وهكذا .

وحيث كان تجويز خرق العادة مؤدياً إلى مثل هذه المفاسد فهو ممتنع ومستحيل .

---

(١) راجع شروط المعجزة فى شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٢٣ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٣٠ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٢٣ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٣١ وما بعدها .

والجواب عن شبهة هذا الفريق : أن معنى كون المعجزة خارقة للعادة أنها مخالفة للسير الطبيعى ، المعروف فى إيجاد الحوادث ، وفيما جرت عليه عادة الله تعالى بحسب ما يظهر لنا فى إيجاد الكائنات ؛ وهذا لم يقم دليل على استحالته ، بل دلت الحوادث الكونية على وقوعه ، كما يشاهد من الحوادث التى يقول عنها العلماء ، إنها من فلتات الطبيعة فذلك الأمر الخارق إذاً من قبيل الممكن .

وكونه مخالفاً لناموس الطبيعة ، وربط المسببات بالأسباب لا يضر ، ولا يخرجه عن كونه ممكناً .

لأن الذى ربط المسببات بأسبابها الخاصة بها هو موجد الكائنات ، فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات ، وإن كنا لا نعرفها .

على أننا حيث نجزم بأن صانع الكون قادر مختار يوجد من الكائنات ما يشاء إيجاده . فبالضرورة نجزم بأنه لا يمتنع عليه أن يحدث الحادث على أى هيئة وتابعا لأى سبب إذا سبق فى علمه أن يحدثه كذلك ، حيث كان من الممكنات ، ومن متعلقات قدرته .

وأما ما ذكر من لزوم تجويز انقلاب الجبل ذهباً إلى آخر الأمثلة المذكورة فيقال فيه : إننا نجزم بعدم الانقلاب استناداً إلى الحس الموثوق بشهادته ، كما فى المحسوسات فإنا نجزم بحصول الجسم المعين فى المكان المعين جزماً مطابقاً للواقع ، لا تتطرق إليه شبهة لكونه محسوساً ، وهذا الجزم لا يمنع من تجويز عدمه بالنظر إلى ذاته ، ولا ينافيه ، لأن الجزم بالحصول بالمشاهدة ، وتجويز العدم باعتبار الذات .

فكذلك تجويز الانقلاب عقلا لا يمنع من القطع والجزم بأنه لا انقلاب ولا تغير ، فلا يؤدى إلى مفاسد تخل بالتشريع أو غيره .

كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسل

جمهور علماء الكلام على أن المعجزة تدل على صدق الرسول فى دعواه أنه رسول الله إلى خلقه ، لا فرق فى ذلك بين الموجودين فى زمن الرسول والغائبين ، وقال فريق : المعجزة لا تدل يقيناً على صدق الرسل .

وقال فريق آخر : المعجزة لا تدل على صدق الرسل إلا بالنسبة [1] لمن شاهدها أما من لم يشاهد المعجزة فلا تكون دالة على صدق الرسول بالنسبة إليه .

شبه الفريق الأول

استند هذا الفريق فى إنكاره دلالة المعجزة يقيناً على صدق الرسل إلى شبه كثيرة :

منها : احتمال كون المعجزة من فعل المدعى للرسالة لا من فعله تعالى ، فلا تكون بمنزلة التصديق من الله له .

ولا مانع من اختصاص نفس هذا المدعى من بين سائر المخلوقات بالقدرة على الإتيان بالأمر المعجز الخارق للعادة ، لأنا إن جرينا على أن النفوس البشرية متخالفة فى الماهية ؛ كما قال بعض العلماء . فمن الجائز أن تكون نفس هذا المدعى من النفوس العالية ، فتقدر على ما لا تقدر عليه النفوس غير العالية . وإن جرينا على أن النفوس البشرية متساوية فى الماهية (وهو المشهور) فيجوز أن تكون نفس هذا المدعى للرسالة أقوى إدراكاً ، وأصفى من النفوس البشرية

---

(١) راجع المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٢٨ .

الأخرى ، فيمكن لصاحبها أن يفعل ما يعجز عنه غيره ، كذلك يجوز أن يكون المدعى ساحراً ، فيمكنه الإتيان بأفعال غريبة بواسطة السحر .

ومنها احتمال استناد ذلك المعجز إلى بعض الملائكة أو الشياطين ، فإن الملائكة تقدر على الإتيان بأفعال غريبة فلا مانع من أن يظهر الملك من الأفعال الخارقة للعادة ما يعجز عنه البشر على يد مدعى الرسالة .

وكذلك الشياطين تقدر على أفعال غريبة ، فلعلها أظهرت من الأفعال الغريبة ما لا يقدر عليه البشر لإغواء الناس .

ومنها احتمال أن لا يكون ذلك الأمر خارقاً للعادة وإنما هو عادة مبتدأة أراد الله إجراءها .

ومنها : احتمال أن يكون ذلك الأمر الخارق للعادة مما يمكن معارضته . ولكنه لم يعارض لعدم وصوله إلى من يقدر على المعارضة ، أو لأن القوم تواضعوا مع من ظهر على يده ذلك الخارق للعادة ، واتفقوا على إعلاء كلمته ، أو خافوا منه ، أو استهانوا به . فلم يعارضوه ، أو اشتغلوا بما هو أهم . أو عارضوه ولم تنقل المعارضة لمانع .

ولا يخفى أنه مع قيام هذه الاحتمالات لا يكون ذلك الخارق المسمى معجزة دالاً على صدق الرسل .

والجواب عن هذه الاحتمالات على طريق الإجمال : أن هذه التجويزات العقلية لا تنافى العلوم العادية كما فى المحسوسات المشاهدة لنا . فإن تجويز غيرها لا يمنع من الجزم بوجودها .

والجواب عنها تفصيلاً أنا نقول فى دفع الاحتمال الأول والثانى : أن المعجزة لا تكون فعلاً للعباد ، وإنما هى من متعلقات قدرة البارى سبحانه وتعالى ، وليست من متعلقات قدرة العبد .

ويدفع الاحتمال الثالث بأن موضوع الكلام فى أمر جزمنا بأنه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته .

والجواب عن الاحتمال الرابع : أن مدعى النبوة إذا أتى بأمر خارق للعادة وعجز قومه الذين بعث بينهم عن معارضته مع تحديه لهم علم صدقه فى دعواه ضرورة .

واحتمال أن القوم تواضعوا معه على إعلاء كلمته بعيد ، فإن المعروف والمعتاد أن الشخص إذا انفرد من بين قومه وأتى بأمر من شأنه أن يجعله صاحب سلطان عليهم ، وإليه المرجع فى جميع شئونهم ، يبادرون إلى معارضته بقدر ما يمكنهم ، محافظة على سلطانهم وبقاء الأمر فى أيديهم .

كما أن احتمال عدم نقل المعارضة لمانع بعيد ، بل تمنعه العادة ، لأن تحقق المانع فى بعض الأوقات وبعض الأماكن لا يوجب تحققه فى جميع الأوقات والأماكن ، فلو وقعت معارضة لا استحال إخفاؤها مطلقاً ، كذلك ترك المعارضة للاحتمالات المذكورة تمنعه العادة والعقل ، لأنه يترتب عليه إذلالهم بعد عزتهم وقهرهم ، وخضوعهم وزوال سلطانهم ، وهذا لا تقبله النفوس البشرية بمقتضى طبعها واستعدادها .

شبه الفريق الثانى

يقول هذا الفريق العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده إلا بطريق النقل عن شاهد ، والنقل إما بطريق الآحاد أو التواتر ، وطريق الآحاد لا يفيد اليقين فلا عبرة له .

وطريق التواتر : لا يفيد اليقين أيضا ، لأن أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم ، فكذلك يجوز الكذب على الكل ، إذ ليس كذب الكل إلا كذب كل واحد .

والجواب : أنا نختار أن وصول المعجزة لمن لم يشاهدها بطريق التواتر ، ولا يلزم من جواز الكذب على كل واحد على الانفراد ، جواز الكذب على أفراد مجتمعة ، فإن التواتر من أقسام الضروريات ، فالقدح فيها لا يقبل بعد تحقق شرائط القول والخلو من العوارض التى تضعف الثقة بالخبر .

مذهب الجمهور

اتفق جمهور علماء الكلام على أن المعجزة تدل على صدق مدعى الرسالة ، واختلفوا فى كيفية الدلالة ، هل هى عقلية أو وضعية أو عادية ؟؟ والحق أنه يصح أن تكون عقلية وأن تكون وضعية وأن تكون عادية .

أما كونها عقلية فوجهه أن خلق الله تعالى للأمر الخارق للعادة مقارناً لدعوى الرسالة وتحدى الرسول لقومه بذلك الأمر ، مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك ، يدل عقلا على أن الله تعالى أراد تصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعيّن ، والمكان المعين على إرادة الله تعالى لذلك التخصيص بالضرورة .

وعلى هذا يستحيل عقلاً صدور المعجزة على يد الكاذب ، لما يلزم من نقض الدليل بأن يوجد ولا يوجد مدلوله ، وهو صدق الرسول .

ويصح أن تكون وضعية بمعنى أن دلالتها على صدق من ظهرت على يده كدلالة الألفاظ على معانيها بواسطة وضعها لتلك المعانى ، لأنها بمنزلة قوله صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى .

ونظير هذا ما إذا قال شخص لجماعة إنى رسول الملك إليكم ، وأخبرهم بأنه يأمرهم بالتعاون على العمل الصالح ، والتباعد عن إيذاء بعضهم لبعض ، فطلب القوم من هذا الرسول دليلاً على صدقه فى قوله ، فقال دليل صدقى أن يقوم الملك من مكانه ثلاث مرات على خلاف عادته ، فقام الملك ثلاث مرات على خلاف عادته .

لا شك أن قيام الملك ثلاث مرات على خلاف عادته يكون دليلاً على صدق رسوله فيما أخبر به ، وأنه مرسل من الملك إليهم ، لأنه منزل منزلة قول الملك : صدق هذا الشخص فى دعواه أنه رسولى إليكم وفيما أخبركم به .

وعلى هذا يستحيل صدور المعجزة على أيدى الكذابين لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى والخلف فى خبره جل وعلا ، لأن تصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى محال .

ويصح أن تكون دلالة المعجزة على صدق الرسل عادية ، بمعنى أن عادة الله تعالى جرت بخلق العلم بصدق الرسل عقب ظهور المعجزة ، ولم تجر عادة الله تعالى من مبدأ إرسال الرسل إلى الآن بخلق المعجزة على يد الكاذب ، بل جرت عادته بأن يفضح كل من أراد أن يظهر بمنصب النبوة ، وليس من أهلها ولهذا صح أن تكون تلك العادة التى لم تتخلف من مبدأ إرسال الرسل إلى الآن دالة على الصدق قطعاً .

الفرق بين المعجزة . والكرامة
والسحر . وابتكار غير المألوف فى العادة

علمنا من الكلام على مفهوم المعجزة وشروطها : أنها هى الأمر الذى يدل على تصديق الله تعالى للمدعى فى دعواه الرسالة . وأنها من قبيل الأمر الخارق لعادة الله سبحانه وتعالى ، فى إيجاد الكائنات من ربط المسببات بأسباب تناسبها . فهى من الممكنات التى تدخل تحت قدرة الخالق فقط ، ولا تدخل تحت قدرة المخلوق .

والكرامة . فهى الأمر الخارق لعادة الخلق فى أعمالهم يظهر على يد [illegible] غير مقرون بدعوى النبوة .

والولى : هو الذى يتولى الله حفظه ، وحراسته على التوالى من كل أنواع المعاصى ، ويديم توفيقه للطاعات .

وعلى هذا التعريف . يكون الفارق بين المعجزة والكرامة ، أن المعجزة من فعل الله تعالى . والكرامة من فعل العبد .

وأن الكرامة ليست مقرونة بدعوى النبوة . بخلاف المعجزة .

وبعض العلماء يرى : أن الكرامة أيضاً من فعل الله تعالى يظهرها على يد عبده الصالح إكراماً له ، فيكون الفارق بينها وبين المعجزة أن المعجزة مقرونة بدعوى النبوة ، أما الكرامة فلا ، والظاهر أن الكرامة قد تكون من فعل العبد ، وقد تكون من فعل الله ، أما المعجزة فلا تكون إلا فعلاً لله تعالى .

وتتميماً للفائدة فى هذا المبحث نقول : قد وقع خلاف بين علماء الكلام فى جواز الكرامة وفى وقوعها .

فقال جمهور الأشاعرة وأبو الحسين البصرى من المعتزلة : يجوز وقوع الكرامة . وقالوا أيضاً بوقوعها وحصولها ، وقال جمهور المعتزلة وأبو إسحاق الإسفرايينى من أهل السنة لا يجوز وقوعها وليست من قبيل الممكن .

استدل القائلون بالجواز : بأن ظهور الأمر الخارق للعادة على يد رجل قد تحلى بالطاعات وتخلى عن الرذائل والمنكرات ، وزهد فى الشهوات لا يلزم من فرض وقوعه محال ؛ وكل ما كان كذلك فهو جائز الوقوع ، فظهور الأمر الخارق للعادة على يد من ذكر جائز الوقوع .

وقد أورد المخالف نقضاً على قول المستدل : إنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فقال : لو ظهرت خوارق العادات على يد الولى ، لا التبس النبى بغيره لأن الفارق هو المعجزة التى هى الأمر الخارق للعادة ، وحيث كان ظهور الخارق للعادة على يد الولى مؤدياً إلى اللبس فهو محال ، لأنه يجر إلى عدم التصديق بالرسل .

ويجاب عن ذلك بأنه لا ليس وهناك فارق . وهو : دعوى النبوة فى جانب النبى وانعدامها فى جانب الولى .

وأما وقوع الكرامة : فاستدل عليه الفريق القائل به : بما ورد فى كتاب الله تعالى من قصة مريم ، وقصة أهل الكهف ، وقصة عرش بلقيس ، أما قصة مريم فحاصلها .

أن زكريا عليه السلام : التزم أن يكفل مريم . وأن يقوم بشئونها فتعهدها وهى طفلة قبل أن تفطم على الأرجح . وبنى لها غرفة فى المسجد الأقصى ، وجعل بابها فى وسطه ، ولا يصعد إليه إلا بسلم ، وكان إذا خرج أغلق عليها سبعة أبواب ، فكان إذا دخل عليها وجد عندها فاكهة الشتاء فى الصيف وفاكهة الصيف فى الشتاء !!!

فيقول لها : يامريم من أين لك هذا الرزق الذى لا يشبه أرزاق الدنيا والأبواب مغلقة دونك ؟؟!!!

فقالت له مجيبة : هو من عند الله لا دخل فيه للبشر ، فلا تعجب ولا تستبعد .

ووجه الاستدلال بما تضمنته الآية من قصة مريم : أن الروايات تواترت بأن زكريا كان يجد عندها فاكهة الصيف فى الشتاء وفاكهة الشتاء فى الصيف وهذا أمر خارق للعادة . فتعجب زكريا منه . وقال من أين لك هذا ؟ ولما قالت له : إنه من عند الله . طمع فى انخراق العادة : بحصول الولد من المرأة العقيمة والشيخ الكبير . فطلب من الله أن يرزقه نسلاً طيباً ، فأجاب الله دعاءه ورزقه يحيى عليه السلام .

وقد عارض المانع فى ذلك الاستدلال فقال : إن هذا الخارق كان معجزة لزكريا ، أو إرهاصاً لعيسى .

ويجاب عن ذلك بأن سياق القصة لا يدل على أنها كانت مسوقة لتصديق

نبى . بل يدل على أنها لم تسق لتصديق النبى وهو زكريا ، فإن قوله ﴿ أنى لك هذا ﴾ ؟؟!!! يدل على أنه لا علم له بهذا الحاصل ، ولو كان معجزة له لكان عالماً به ، ولكانت مقرونة بدعوى النبوة ، وأما كونه إرهاصاً لعيسى عليه السلام فلا يمنع من كونه كرامة لمريم رضى الله عنها .

وأما قصة أهل الكهف فحاصلها كما تفيده الآية من أنهم فتية يبلغ عددهم سبعة ، كانوا يتعبدون على دين المسيح الصحيح ، ورأوا من قومهم أنهم عبدوا غير الله ، كما قال تعالى حاكياً لمقالهم : ﴿ هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة ﴾ فكرهوا ذلك منهم ، واستمروا على إيمانهم الصحيح ، فثبتهم الله تعالى على الإيمان ، وقواهم بالصبر ، إذ رأى منهم العزم على التوجه إلى الله تعالى وحده ومنابذة الناس ، فأجمعوا كلمتهم ﴿ وقالوا ربنا رب السموات والأرض لن ندعوا من دونه إلهاً ﴾[1] فلما اجتنبوا قومهم وما يعبدون ، ألهمهم الله تعالى بأن يلتجئوا إلى الكهف وهو : الغار الواسع ، فالتجئوا إليه وطلبوا من الله أن يشملهم برحمته ، ويرشدهم إلى أفضل الطرق فأعطاهم ما طلبوا ، وكان من رحمته بهم بأن حر الشمس لا يصيبهم . حال طلوعها وغروبها . وأنهم كانوا وسط الكهف بحيث ينتفعون بالهواء ، وأبقاهم الله تعالى ثلثمائة سنة وتسعاً : نياماً أحياء ، بلا آفة ، ولم يكونوا أنبياء بالإجماع ، ووجه الاستدلال بما تضمنته الآية : أن الشمس لم تصبهم حال شروقها ، ولا حال غروبها مع انتفاء المانع كذلك بقاء أجسامهم طول المدة بدون أخذ ما يساعد على بقائها وكذلك عدم تغيرها .

فهذا خارق للعادة ، وهم لا يكونوا[2] أنبياء فكان ... فدل على وقوع الكرامة .

---

(١) سورة الكهف الآية ١٤ .
(٢) هكذا فى المطبوعتين وهو خطأ مطبعى والصواب ، وهم لم يكونوا أنبياء ، فكان ذلك الأمر الخارق كرامة لهم .

ويمكن أن يقال إن الله تعالى قد ذكر قصة أهل الكهف على أنها آية من آياته فى خلقه ، وذكرنا بها لنعتبر بمظاهر قدرته ، فلم يكن الغرض من تلك القصة لإشارة والتلويح إلى إكرام الله تعالى لهؤلاء الفتية ، بل الغرض إظهار أن قدرة الله صالحة لما ذكر من تلك الأمور الغريبة فى العادة ، بدليل قوله تعالى . ﴿ ذلك من آيات الله ﴾ فى سياق القصة .

وأما قصة عرش بلقيس : فالذى يهمنا منها ، هو أن بلقيس لما علمت بأن سليمان نبى ولا طاقة لها بمقاتلته ، أرسلت إلى سليمان تخبره بأنها قادمة إليه مع أشراف قومها ، حتى تتعرف ما يدعو إليه من دينه .

فلما سارت قاصدة مكانه ولما أصبح بينها وبينه مسيرة فرسخ قال سليمان لقومه : أيكم يأتينى بعرشها قبل أن يأتونى خاضعين منقادين ، فقال خبيث مارد من الجن : أنا آتيك به قبل أن تقوم من مجلس الحكم ، وكان سليمان يجلس للحكم من الصباح إلى الزوال ، وقال آصف بن برخيا : أنا أحضره إليك قبل أن ينضم جفنى عينيك بعد فتحه ، وقد حصل بدليل قوله تعالى . ﴿ فلما رآه مستقراً عنده ﴾ (١) الآية .

ووجه الاستدلال على وقوع الكرامة بما حصل من آصف . أنه أحضر عرش بلقيس فى زمن قليل جداً ، من مكان بينه وبين مكانه الذى هو فيه مسافة كبيرة ، تحتاج إلى زمن طويل فى العادة ، لإحضار مثل ذلك الشىء ، وهذا أمر خارق للعادة ، وقد حصل على يد رجل صالح لم يدع النبوة ، فيكون كرامة ويمكن أن يقال إن المراد من الذى عنده علم من الكتاب سليمان عليه السلام ، فيكون إحضار العرش فى ذلك الزمن اليسير معجزة له عليه السلام ، فلا تصلح الآية دليلاً على وقوع الكرامة .

---

(١) سورة النمل جزء الآية ٤٠ .

ومن **الأدلة على وقوع الكرامة** ، ما نقل من كرامات الصالحين وتواتر معناه ، وإن كان تفاصيله لم تتعد مرتبة الآحاد ، فمن كرامات الخليفة الثانى ، ما روى أنه بعث جيشاً وأمر عليه رجلاً يقال له « سارية » بن الحصين ، فبينما عمر يخطب يوم الجمعة جعل يصيح فى خطبته وهو على المنبر (ياسارية الجبل الجبل) ، قال على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، فكتب تاريخ تلك الكلمة ، فتقدم رسول مقدم الجيش فقال : يا أمير المؤمنين غزونا يوم الجمعة فى وقت الخطبة فهزمونا فإذا بإنسان يصيح (ياسارية الجبل الجبل) فأسندنا ظهورنا إلى الجبل ، فهزم الله الكفار ، وظفرنا بالغنائم العظيمة ببركة ذلك الصوت !!! فهذا المروى دل على أن عمر رأى فنادى ، وسمع القوم المجاهدون النداء ويقول الرواة إن المسافة كانت بين عمر وبين ذلك الجيش تقدر بمسيرة شهر !!

والحق فى هذه المسألة أن تجويز العقل ظهور خارق للعادة على يد رجل صالح خضع لمولاه فامتثل أمره كما طلب منه ، واجتنب نواهيه وزهد فى دار الدنيا فقنع بما يقويه على العبادة لا يصح أن يكون موضع نزاع .

فإن القدرة الإلهية لا تعجز عن مثله أما وقوع الكرامة فهو من الأمور الظنية التى لم يقم دليل قطعى عليها [1] .

السحر

السحر أمر غريب يشبه خوارق العادات ، وليس خارقاً للعادة ، لأنه ينال بالتعلم ، ويستعان فى تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بارتكاب القبائح ، قولاً

---

(١) هذا الذى يقوله المؤلف يناقضه ما كتبه قبل ذلك من وقوع الكرامة لمريم وهى فى محرابها ، ولأصحاب الكهف ، وهم نائمون فى كهفهم مدة ثلاثمائة سنة وتسع سنوات ، وهى أدلة من القرآن الكريم ، ألا يدل ذلك على أنها قطعية .

كالرقى التى فيها ألفاظ الشرك ، ومدح الشيطان ، وتسخيره ، وعملاً كعبادة الكواكب والتزام الجنابة ، وسائر الفسوق ، واعتقاداً كاستحسان ما يوجب التقرب إليه ، ومحبته إياه ، وهذا لا يحصل عادة إلا إذا كان بين الساحر والشيطان تناسب فى الشر ، وخبث النفس ، فإن التناسب شرط التضامن والتعاون ، فكما أن الملائكة لا تعاون إلا أخيار الناس المشبهين بهم فى المواظبة على العبادة ، والتقرب إلى الله تعالى بالقول ، والفعل ، كذلك الشياطين لا تعاون إلا الأشرار المشبهين بهم فى الخيانة والنجاسة قولاً ، وفعلاً ، واعتقاداً .

وبهذا يميز الساحر عن النبى والولى ، أما عن النبى فلأن المعجزة أمر خارق لعادة الله تعالى ، وأما عن الولى فلأن الولى ليس شريراً مخادعاً بخلاف الساحر .

ونقل بعض الكاتبين فى هذا المقام عن ابن حجر الهيثمى فرقاً بين المعجزة والسحر من ثلاثة أوجه :

الأول أن السحر والطلاسم والسيميا ليس فيها شىء خارق للعادة ، بل هى عادة جرت من الله سبحانه وتعالى بترتيب مسببات على أسبابها ، غير أن تلك الأسباب لم تحصل لكثير من الناس ، بل للقليل منهم ، فإذا حصلت على أيدى بعض الناس كانت غريبة فى نظر من لم يعرف تلك الأسباب ، وفى الواقع هى جارية على أسبابها العادية ، غير أن العارف بتلك الأسباب قليل .

أما المعجزات فليس لها سبب فى العادة أصلا .

الوجه الثانى أن السحر وما يجرى مجراه مختص بمن عمل له ، حتى أن أهل هذه الحرف إذا استدعاهم بعض الناس ليصنعوا لهم هذه الأمور يطلبون منهم كتابة أسماء الحاضرين فى المجلس ، فيصنعون صنيعهم للأشخاص الذين كتبت أسماؤهم ، فإن حضر غيرهم لا يرى شيئاً بخلاف المعجزة فإنها تكون عامة ، ألا ترى أن انشقاق القمر رآه من كان حاضراً من أهل مكة وبعض المسافرين ليلاً كما يتأتى بيانه عند الكلام على هذه المعجزة .

وإلى هذا الفرق يشير قوله تعالى ﴿ ونزع يده فإذا هى بيضاء للناظرين ﴾!! فإن معناه أنه أخرج يده من جيبه فإذا هى بيضاء بياضاً خارجاً عن العادة يراه كل من ينظر إليها ، لا فرق بين فرد وفرد آخر ، وكان موسى أسمرا !!

الوجه الثالث : قرائن الأحوال المفيدة للعلم القطعى الضرورى المختصة بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام المفقودة من حق غيرهم ، فإنك تجد النبى ﷺ أفضل الناس نشأة ، ومولداً ، وشرفاً ، وخلقاً ، وصدقاً ، وأدباً ، وأمانةً ، وزهداً ، وإشفاقاً ، وبعداً عن الدناءة ، والكذب ، والتمويه . والله أعلم حيث يجعل رسالته ، كذلك تجد أصحابه فى غاية العلم ، والنور ، والبركة ، والتقوى ، والديانة ، فأصحاب رسول الله ﷺ قد كانوا بحراً فى العلوم الشرعية والعقلية ، والسياسية . قال بعض العلماء ، لو لم يكن شاهداً لرسول الله ﷺ إلا أصحابه لكفوا فى إثبات نبوته !!!

أما الفرق بين الكرامة والسحر فالكرامة تجرى على يد من جاهد فى الله حق جهاده حتى هداه للحق فامتثل أوامر شرعه ، ودينه ، وانتهى عن كل منكر .

وأما السحر فإنما يجرى على يد من علم أسبابه الخفية بواسطة تعليمات شيطانية يكون مباشرتها معصية تارة وكفراً أخرى .

وأما غير المألوف فى العادة فهو عبارة عن المخترعات التى لم تكن معتادة بين الناس ، ولا يعرف أسبابها الكثير منهم ، فيتخيل لهم أنها خارجة عن متناول القوى البشرية ، مع أنها لم تخرج عن ذلك ، وكل ما فى الأمر أن القليل من الناس وصل إلى معرفة بعض خواص الأجسام فى حال جهل كثير من بنى نوعه به .

وبواسطة هذه المعرفة أمكنه أن يأتى بمخترعات كثيرة تنتفع بها الناس مع جهل الكثير بكيفية صنعها .

ومعرفة هذه الخواص لا تختص بصالح ، أو فاسق ، والمدار فيها على قوة الذهن والإدراك ، واستعمال تلك القوة فى الوصول إلى معرفة خواص الأشياء واستعمال كل شىء فى بابه الذى يصلح له .

فالفارق بين هذا النوع والمعجزة والكرامة : أن هذا النوع ليس من قبيل الخارق للعادة وهما من قبيل الخارق للعادة ، والفرق بينه وبين السحر مع تساويهما فى أن كلا ليس خارقاً للعادة أن السحر يستعان فى تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بارتكاب القبائح قولاً أو عملاً أو اعتقاداً !!

بخلاف غير المألوف فى العادة ، فإن المدار فيه على معرفة خواص الأشياء فقط .

أقسـام المعجزة

المعجزات التى أيد الله بها رسله عليهم الصلاة والسلام تنقسم إلى أقسام باعتبارات متغايرة ، فباعتبار كونها قولاً أو غيره تنقسم إلى قول كالقرآن ، وفعل كنبع الماء من بين أصابعه ، ﷺ ، وترك كعدم إحـراق النار لسيدنا إبراهيم مع توفر المقتضى للتأثير وانتفاء المانع بحسب العادة .

وباعتبار طريق ثبوتها تنقسم إلى ما ثبت بالتواتر كالقرآن الحكيم ، وإلى ما ثبت بطريق الآحاد كباقى المعجزات التى وصلت إلينا من طريق موثوق به .

وباعتبار كونها معقولة أو مشاهدة تنقسم إلى معنوية ، وإلى حسية ، وسنذكر أقسامها بهذا الاعتبار .

أما المعنوية فالأحاديث التى صح نقلها عن النبى ﷺ والقرآن .

أما الأحاديث : فإنها لم تخرج عن كونها مرشدة إلى التحصل بخلق فاضل أو مرغبة عن خلق مستهجن ، أو آمرة بما فيه مصلحة دينية أو دنيوية ، أو مبينة

كيفية معاملة الإنسان لأفراد بنى نوعه ، ولجيرانه وأسرته ، وأبيه وزوجه ومن كان على دينه ، ومن خالفه فيه ، فهى متضمنة لقانون كفيل بمصالح النوع الإنسانى وسعادته فى الدارين .

والعادة تقضى بأن الذى يأتى بقانون يتضمن مصالح الإنسان على هذا الوجه لابد أن يكون قد جلس أمام معلم أو جالس خبيراً بالنظم الصحيحة التى تكفل السعادة لمن تمسك بها .

فصدوره من فرد لم يجلس أمام معلم ، ولم يختلط بقوم لهم علم بشئون العالم ، بل نشأ أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، ولا علم له بسياسة الأمم ، دليل قاطع على أن ذلك الشخص ليس له معين إلا المدد الإلهى ، فهو صادق فى دعواه أنه رسول الله .

وأما القرآن فإن دلالته على صدق الرسول فى دعواه من جهة كونه معجزاً للبشر .

وسيأتى بيان وجه إعجازه فى المبحث الخاص به ، وحيث عجز البشر عن الإتيان بمثله فهو دال على صدق الرسول فى دعواه .

المعجزات الحسية

أما المعجزات الحسية فهى كثيرة : نقتصر على ذكر طرف مما أجمعوا على صحة سنده وهى .

(١) انشقاق القمر :

جمهور المسلمين على أن الله تعالى أيد نبيه محمداً [١] ﷺ فى دعواه

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٥٦ .

الرسالة بمعجزة انشقاق القمر ، واستندوا فى ذلك إلى الكتاب والسنة .

أما الكتاب . فقوله تعالى : ﴿ **اقتربت الساعة وانشق القمر** ﴾!! .

ووجه الاستدلال بهذه الآية : أن الصيغة التى عبر بها عن اقتراب الساعة . وانشقاق القمر تدل بأصل وضعها على حصول أمر قبل التكلم بها ، فهى دالة على أن انشقاق القمر قد تحقق قبل نزول هاتين الجملتين على الرسول ﷺ .

وإذا كان هذا المدلول هو الذى وضعت له الصيغة ولم يوجد ما يقتضى العدول عنه والمصير إليه ، ويؤيد كون الآية باقية على ظاهرها قراءة بعضهم (وقد انشق القمر) فإن الجملة حينئذ تكون حالية فتقتضى مقارنة مدلولها وهو الانشقاق لاقتراب الساعة .

واقتراب الساعة حاصل زمن نزول هذه الآية . فالانشقاق ايضا يكون حاصلاً زمن نزولها ، كذلك يؤدي بقاء الآية على ظاهرها قوله تعالى : ﴿ **وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر** ﴾!!

فإن معناه أن المعاندين للنبى ﷺ إذا رأوا آية تدل على صدق محمد ﷺ أعرضوا عنها ، وقالوا : إن ما نراه سحر مطرد ، دائم يأتى به محمد ﷺ على مر الزمان .

ولا يقال أن ذلك القول يصدر عند انشقاق القمر الذى يكون يوم القيامة وليس هو إلا ما أشارت إليه الآية الكريمة .

واحتمال أن المعنى سينشق ، أو أن المعنى وضح الأمر وظهر ، احتمال ليس متبادراً من التركيب ، فهو من قبيل ارتكاب التجوز فى الكلام ، والعدول عن الحقيقة بدون مقتضى فلا يصار إليه .

وأما السنة . فقد روى حديث انشقاق القمر جماعة من الصحابة منهم

« أنس » « وابن مسعود » « وعلى » « وحذيفة بن اليمان » « وجبير بن مطعم » « وابن عباس » وهذا حديث « أنس » روى « البخارى » « ومسلم » من طريق أنس : أن أهل مكة سألوا رسول الله ﷺ أن يريهم آية فأراهم انشقاق القمر فرقتين « نصفين » حتى رأوا حراء بينهما .

وروى البخارى ومسلم من حديث ابن مسعود أنه لما ظهر انشقاق القمر قال النبى (اشهدوا) وجاء فى بعض الطرق أنه لما حصل انشقاق القمر قال الكفار : (سحرنا محمد) وفى رواية أنهم قالوا : هذا سحر ابن أبى كبشة فقال بعضهم : إن محمداً إن كان سحر القمر فلا يصل أمره إلى أن يسحر الأرض كلها ، فانتظروا السفار الذين يقدمون من سفرهم ، فإن أخبروكم بأنهم رأوه لا يكون سحراً ، فسألوا السفار وقد قدموا من كل وجه فقالوا : رأيناه فأنزل الله تعالى : ﴿ **اقتربت الساعة وانشق القمر** ﴾!!

ومع هذا فقد أعرض المشركون وقالوا : سحر مستمر ، والمنقول أن ذلك الانشقاق كان بالليل ليلة أربع عشرة ، وأنه وقع بقدر ما يدركه البصر ثم أخذ فى الالتئام بعد ذلك ، وبعد انشقاقه لم تفارق قطعتاه السماء بل بقيتا متباعدين لحظة ثم اتصلتا !!

واختلف فى تواتر خبر الانشقاق فقيل : هو غير متواتر وقيل متواتر .

وهو الذى اختاره « ابن السبكى » وقال فى شرحه لمختصر ابن « الحاجب » الصحيح عندى أن انشقاق القمر متواتر ، منصوص عليه فى القرآن ، مروى فى الصحيحين وغيرهما ، من طرق شتى بحيث لا يمترى فى تواتره .

ولقائل أن يقول : انشقاق القمر أمر محسوس مشاهد يشترك فى رؤيته كل الناس لا يختص به أهل مكة لأنه من الأمور الغريبة التى تحرص الطباع على رؤيتها ، فلو وقع لعلم به أهل الأرض كلهم ، ولنقله المؤرخون ، لكنه لم يحصل شيء من ذلك فلم يقع .

ويجاب عن ذلك : بأن علم أهل الأرض به ليس بلازم لحصوله :

أولا : أن القمر ليس على حالة واحدة عند جميع أهل الأرض فأحواله مختلفة باختلاف مطالعه ، فقد يطلع فى ليلة فى بعض البلاد دون بعض البلاد الأخرى .

ثانياً : إنا نرى الخسوف يقع فى جهة وبعض أهل هذه الجهة لا يعلم به إلا بأخبار العارفين المتفرغين لرصد النجوم فكذلك الانشقاق .

ثالثاً إن حادث انشقاق القمر لم يكن متوقع الحصول حتى يستعد جميع أهل الأرض لرؤياه .

وإنما استعد لرؤيته من كان عنده علم بأنه سيحصل ، وهم : الكفار الذين سألوا آية وبعض أصحاب رسول الله :

رابعاً لم يوجد عند الناس من الدواعى ما يحملهم على النظر إلى السماء فى ذلك الوقت ، ولذلك لما جاء المسافرون أخبروه بأنهم رأوه لوجود الداعى عندهم ، وهو ترقب النجوم للاهتداء بها فى الطريق .

خامساً : إنه وجد لحظة بمقدار ما يراه الرائى وليس بلازم أن تراه كل الناس فى تلك اللحظة والوقت وقت نوم وغفلة .

وأما عدم ذكر المؤرخين له فلا يصلح دليلاً على عدم وقوعه أيضاً ، فإن حادث الطوفان من الحوادث العظيمة الغريبة فى بابها ، ونصت عليه الكتب السماوية ومع هذا فإن مؤرخى المشركين من الهند ينكرون حصوله إنكاراً قاطعاً ، وقال ابن خلدون فى المجلد الثانى من تاريخه :

واعلم أن الفرس والهند لا يعرفون الطوفان ، وبعض الفرس يقول كان ببابل فقط !!

وقال المقريزى فى كتابه (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) الفرس

وسائر المجوس والكلدانيون أهل بابل ، والهند والصين وأصناف الأمم الشرقية ، ينكرون الطوفان ، وأقر به بعض الفرس ، لكنهم قالوا لم يكن الطوفان إلا بالشام والمغرب ولم يعم العمران كله فلم يبلغ ممالك الشرق !!

نقل هذا صاحب العزة « محمد جاد المولى بك » فى كتابه بخصوص معجزة انشقاق القمر .

كذلك حادث وقف الشمس ليوشع عليه السلام حادثة مستفيضة يسلم بها أهل الكتاب ، ومع ذلك فقد أغفل ذكرها مؤرخو الهند ، والصين ، والفرس ، فعدم ذكر المؤرخين انشقاق القمر بعد أن علمت شأنهم فى حادثة الطوفان ووقف الشمس ليوشع عليه السلام ، لا يصلح دليلاً على عدم وقوع الانشقاق خصوصاً وأن هؤلاء المنكرين أو التاركين لذكر حادثة الانشقاق فى تواريخهم متهمون فى ذلك ، لأنهم لا يقولون : بأن محمداً رسول إليهم ، فكل ما يثبت نبوته يخفونه ، أو يقدحون فيه ، ولذلك لما لم يجدوا إلى إنكار القرآن سبيلاً لجأوا إلى الطعن فيه بأن قالوا هذا كلام محمد .

كذلك أنكر هذه المعجزة جمهور الفلاسفة مستندين فى ذلك إلى أن الأجرام العلوية لا يتأتى فيها الخرق والالتئام لملاستها ، ولأن الخرق هو افتراق الأجزاء والالتئام هو اقتران الأجزاء ، وكل من الافتراق والاقتران مقتضى للحركة ، والحركة فى أجزاء الفلك سواء كانت مستقيمة أو مستديرة مستحيلة ، كما بين فى كتبهم ، فانشقاق القمر مستحيل .

والجواب عن هذه الشبهة : أنا نقول لهم : قد ثبت عقلاً أن الله تعالى مختار فى أفعاله فعل ما يشاء ، فله أن يحدث انشقاقاً فى القمر ، كما أنه يذهب نوره يوم القيامة وينفيه ، فلا مانع عقلا ، ولا استحالة ، وحيث كان جائزاً عقلاً والقرآن دل على الوقوع والسنة أفادت ذلك ، فالواجب الإيمان بأنه قد وقع .

(٢) أصيبت عين قتادة بن النعمان يوم أحد حتى وقعت على وجنتيه ،

فردها النبى ﷺ فكانت أحسن عينيه وأحدهما !! ونفث فى عينى على كرم الله وجهه يوم خيبر فبرأ حتى كأن لم يكن به ألم !!

وأصيب « سلمة بن الأكوع » يوم خيبر بضربة فى ساقه ، فنفث النبى ﷺ فى موضع الضربة ثلاث نفثات ، فبرأ لوقته وما اشتكى بعدها قط !!

(٣) نبوع الماء الطهور من بين أصابعه ﷺ فقد طلب الناس ماء للوضوء فلم يجدوه ، فأتى النبى ﷺ بفضل ماء فصبه فى إناء ووضع يده فى الإناء ، فصار الماء يفور من بين أصابعه كأمثال العيون ، فتوضأ الناس عن آخرهم ، وورد فى بعض الروايات أن القوم كان عددهم يبلغ زهاء ثلاثمائة !!

(٤) جاء أعرابى إلى النبى ﷺ فقال له : بم أعرف أنك رسول الله ؟ قال إن دعوت هذا العذق (العرجون جامع الشماريخ) من هذه النخلة أتشهد أنى رسول الله ، قال نعم ، فجعل (صار العذق) ينزل من النخلة حتى سقطت إلى النبى ﷺ . ثم قال له النبى : ارجع فعاد فأسلم الأعرابى !!

(٥) إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل الذى صنعه جابر ، فقد كان عند جابر صاع من شعير وشاة صغيرة ، وكان عدد الآكلين يبلغ ألفا .

إلى هنا ينتهى الجزء الثانى ويليه الجزء الثالث وأوله

رسالة سيدنا محمد ﷺ

فهرس الموضوعات

تابع فهرس الموضوعات

تابع فهرس الموضوعات

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع — الصفحة

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع — الصفحة

تابع فهرس الموضوعات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فهذا هو الجزء الثالث من كتاب: «القول السديد فى علم التوحيد» لمؤلفه فضيلة الشيخ محمود أبو دقيقة الأستاذ بكلية أصول الدين سابقا.

ويبدأ هذا الجزء بالكلام على رسالة سيدنا محمد ﷺ، من جهة أدلة ثبوتها، وعمومها، وعدم نسخها.

ونسأل الله التوفيق.

د/ عوض الله جاد حجازى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فهذا هو الجزء الثالث من كتاب: «القول السديد فى علم التوحيد» لمؤلفه فضيلة الشيخ محمود أبو دقيقة الأستاذ بكلية أصول الدين سابقا.

ويبدأ هذا الجزء بالكلام على رسالة سيدنا محمد ﷺ، من جهة أدلة ثبوتها، وعمومها، وعدم نسخها.

ونسأل الله التوفيق.

د/ عوض الله جاد حجازى

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة سيدنا محمد ﷺ

أدلة إثباتها — عمومها — عدم نسخها — دفع الشبه

(رسالة سيدنا محمد ﷺ)

قبل بعثة النبى محمد ﷺ كانت القبائل العربية مختلفة النزعات، أسيرة الشهوات، فاسدة العقيدة، سيئة الأخلاق، فتباغضت وتقاطعت، واستباحت سفك الدماء، وسبى النساء، وسلب الأموال، واستحسنت وأد البنات، وصنع معبودها بيدها.

وكان كل من دولة الفرس والرومان قد وصل إلى حالة تنذر بزوال سلطانها، فقد استمر القتال والتنازع بينهما زمناً طويلاً، واستبد قَوِىُّ كل دولة منهما بالضعيف، وسلب من ماله ما وصلت إليه يده، وانغمس الرؤساء فى الملاذ، وضلت الأفراد فى العقائد، بواسطة التدليس من رؤساء الأديان، وظهر فى دولة الفرس من أفهم الناس أن الله بعثه ليأمر بإباحة النساء، والأموال، بين الناس.

أما أهل الكتاب من يهود ونصارى، فرؤساء أديانهم تصرفوا فى الكتب فحرفوا وبدلوا، وأوهموا الناس أن هذا من عند الله، فكان حال الناس قبل البعثة فى اضطراب، وتخاصم وتقاطع، ليس من العدل، ولا من الرحمة السكوت عليه.

لهذا اقتضت رحمة الحكيم الخبير أن ينبه القوم من غفلتهم، بواسطة فرد من بنى نوعهم، يرسله إليهم بدين سماوى يكفل سعادتهم، فأرسل إليهم محمداً ﷺ مؤيداً بروح من عنده، فأرشدهم إلى الدين الإسلامى، وبين لهم أن اعتناقه والعمل به هو طريق سعادة الدارين.

ظهر النبى بينهم فادعى أنه مرسل من الله تعالى إلى الناس، بشيراً ونذيراً يهديهم إلى الحق، وإلى طريق مستقيم، وكان ما قام به من الأوصاف الجليلة، وما عرف عنه بين قومه من وقت ولادته إلى أن بعث كافياً فى الدلالة على صدقه، ولكن قوما عاندوا فجحدوا رسالته، فكان لزاماً أن نذكر الأدلة التى أيده الله بها، وصدقه فى دعواه، حتى إذا ما اطلع عليها طالب الحق، أسير الدليل، اتضح له أن إنكار نبوته من بعض الناس لم يكن عن شبهة صحيحة، وإنما دعا إليه العناد والغرور.

الأدلة على صدق دعواه الرسالة

أدلة صدق النبى ﷺ فى دعواه الرسالة نوعان:

١ ــ **عقلية**: يدركها أصحاب العقول السليمة فيقتنعون.

٢ ــ **وحسية**: أوجدها الله تعالى على يد رسوله لتطمئن نفس المتردد وتنقطع حجة الجاحد.

أ ــ الأدلة العقلية

(١) القرآن الكريم: ثبت بالتواتر، وإجماع الأمم كافة أن النبى ﷺ أخبر بأن الله تعالى أنزل عليه قرآنا عربياً، غير ذى عوج، كما ثبت بالتواتر أنه تحدى فصحاء العرب، وطلب منهم أن يأتوا بمثل ذلك الكتاب، أو بما يماثل سورة من سوره، وأمهلهم زمناً طويلاً، فكان نصيبهم العجز عن المعارضة.

وحيث إنه تحداهم وعجزوا عن المعارضة مع توافر الدواعى، واشتهارهم بالفصاحة والبلاغة، فقد ثبت أنه ليس من صنع البشر، وإنما هو من كلام رب العالمين، فيدل على صدق النبى ﷺ فى دعواه الرسالة، وبيان جهة إعجازه سيأتى الكلام عليه مستوفى فى مبحث إعجاز القرآن.

(٢) سيرته قبل البعثة وبعدها:

ولد النبى ﷺ يتيماً، لم يترك له والده من المال إلا شيئاً قليلاً، لا يكاد يذكر (خمس جمال وبعض نعاج وجارية)، وفى السنة السادسة من عمره توفيت والدته، فكفله جده عبدالمطلب، وبعد سنتين من كفالته توفى جده، فكفله عمه أبو طالب على ما به من الفقر، بحيث كان لا يملك كفاف أهله.

نشأ ﷺ فى وسط كانت العادة تقضى بأن يتأثر بأخلاقه، فيلهو وهو صبى، كما تلهو الصبيان، ويعظم الأصنام مثل عشيرته، ويتعلق بالأوهام كما كان عليه أولياؤه.

ولكنه مع اختلاطه بهم تنزه عن لهو الصغار، وعبادة الأصنام، والتعلق بالخرافات والأوهام.

وابتعد عن الفحش، والأخلاق التى تدنس الرجال، وعرف برجاحة الرأى، ولين الجانب، وحسن العشرة، والأمانة، والصدق فى القول، فلم يكذب فى شىء ما، ولو كذب لاجتهد أعداؤه فى التشهير به.

وقد عرف بين أهل مكة وهو فى شبابه بالأمين.

عرف بهذه الأوصاف، وغيرها من صفات الكمال، ولم يقم بتربيته مهذب ولم يعن بتثقيفه مؤدب من البشر، بل المعلم والمؤدب له هو رب العالمين، قال تعالى: **﴿وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما﴾**[1]، وقال ﷺ: (أدبنى ربى فأحسن تأديبى) وكانت تنمو وتزيد أوصاف الكمال على مر الزمان، إلى أن نبىء على رأس الأربعين، فكان غاية فى الفصاحة، قال عليه الصلاة والسلام: (أوتيت جوامع الكلم)[2] ذا خلق حسن، قال تعالى: ﴿وإنك لعلى

---

(١) سورة النساء الآية ١١٣.

(٢) صحيح مسلم جـ ٥ صـ ٥ طبعة محمود توفيق.

خلق عظيم﴾[١] وقال عليه الصلاة والسلام «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» يعفو عند المقدرة، ويصبر على المكروه، قال تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾[٢] وقال تعالى: ﴿واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور﴾[٣]، وحسبك فى هذا ما فعله ﷺ مع أهل مكة وقد آذوه واستهزأوا به، وأخرجوه من داره، ومعه أصحابه، وقاتلوه وحرضوا عليه، فإنه لما فتح مكة وصار الأمر بيده، عفا وصفح، وقال: (اذهبوا فأنتم الطلقاء).

وكان رؤوفاً رحيماً قال تعالى: ﴿عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾[٤] وكان عدلاً بشهادة أعدائه، زاهداً فى الدنيا، ومما يشهد لزهده أنه كان يقول: اللهم (اجعل رزق آل محمد قوتاً) إلى غير ذلك من صفات الكمال.

هذا الذى سمعته من أوصاف النبى ﷺ قليل من كثير، وإذا نظرت إليه أيها الشاك، أو المفكر، بعين الإنصاف والاعتدال، لكفاك دليلاً على صدق النبى ﷺ فى دعواه الرسالة، فإن العقل يحيل على من قامت به هذه الصفات عدم الصدق فى دعواه، ولذلك اكتفى بعض من أراد الدخول فى الإسلام بالوقوف على صفاته، وتتبع آثاره وأعماله ﷺ.

(٥) إخبار الكتب السماوية والأنبياء السابقين بنبوته عليه السلام.

بشارات التوراة

فى التوراة فى السفر الخامس[٥]: (أقبل الله من سيناء، وتجلى من ساعير،

---

(١) سورة القلم الآية ٤.
(٢) سورة الأعراف الآية ١٩٩.
(٣) سورة لقمان الآية ١٧.
(٤) سورة التوبة الآية ١٢٨.
(٥) السفر الخامس هو سفر التثنية من كتاب التوراة الإصحاح ٣٨ الآيات ١ — ٣.

وظهر من جبال فاران، ومعه وابورات الأطهار عن يمينه) هذا النص فيه إشارة إلى نبوة موسى، وعيسى، ومحمد، عليهم الصلاة والسلام، فلفظ (أقبل الله من سيناء) يشير إلى الجبل الذى كلم الله موسى ونبأه عليه، ولفظ (تجلى من ساعير) يشير إلى المكان الذى ظهر منه عيسى، وهى قرية ببيت المقدس، ولفظ (وظهر من جبال فاران) يشير إلى الجبل الذى كان يتعبد النبى محمد ﷺ فى غاره حين نزل عليه الوحى.

و «فاران» هى مكة باتفاق الجميع، ونظير هذه البشارة قوله تعالى: ﴿والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين﴾، فإن الإقسام بهذه الأماكن لظهور الوحى فيها، فالمراد بالبلد الأمين مكة، التى بعث النبى منها، والمراد بطور سيناء الجبل الذى كلم الله موسى عليه، أما التين والزيتون فالمراد منبتهما، وهى الأرض المقدسة التى ظهر بها عيسى عليه السلام.

وقال فى التوراة فى السفر الأول[١] «وأن الملك ظهر لهاجر أم إسماعيل فقال: «ياهاجر: من أين أقبلت؟ وإلى أين تريدين؟ فلما شرحت له الحال قال: «ارجعى» فإنى سأكثر ذريتك وزرعك حتى لا يحصون كثرة، قومى احملى[٢] ولدك إسماعيل» «وشدى يدك لأن الله قد سمع تذللك وخضوعك».

«ومن ولدك يكون وحى للناس وتكون يده على الكل ويد الكل مبسوطة» «إليه الخضوع».

فقوله من ولدك يكون وحى للناس إلخ صريح فى النبى ﷺ لأنه لم يوجد من ولد هاجر من ينطبق عليه هذه الأوصاف إلا النبى محمد[٣] ﷺ.

---

(١) المراد بالسفر الأول سفر التكوين من كتاب التوراة.
(٢) راجع الكتاب المقدس — سفر التكوين، الإصحاح السابع عشر والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية جـ ٣ صـ ٢١٣.
(٣) وذلك لأن سيدنا محمد من نسل إسماعيل عليه السلام، وإسماعيل هو ولد إبراهيم من زوجه هاجر.

بشارات الإنجيل

(١) «قال المسيح للحواريين أنا أذهب وسيأتيكم بالفارقليط روح الحق» «لا يتكلم من قبل نفسه إنما هو كما يقال له، وهو يشهد على وأنتم تشهدون لأنكم» «معكم من قبل الناس وكل شيء أعده الله لكم يخبركم به».

(٢) «فى إنجيل يوحنا الفارقليط[1] لا يجيئكم ما لم أذهب وإذا جاء وبخ العالم» «على الخطيئة ولا يقول من تلقاء نفسه ولكنه مما يسمع به ويكلمكم ويسوسكم» «بالحق ويخبركم بالحوادث والغيوب».

(٣) «فى إنجيل يوحنا إن كنتم تحبوننى فاحفظوا وصاياى وأنا أطلب من الأب أن يعطيكم «فارقليطا» آخر يثبت معكم إلى الأبد ويتكلم بروح الحق».

(٤) «وإذا جاء الفارقليط» الذى أبى أرسله روح الحق، الذى آمن لى يشهد لى» «قلت لكم حتى إذا كان تؤمنوا ولا تشكوا فيه.

«الفارقليط» قيل هو المخلص، وقيل إنه فى لغتهم لفظ من ألفاظ الحمد، أو محمود، أو محمد، وكله ينطبق على النبى محمد ﷺ.

(٥) فى إنجيل برنابا فى الفصل الثانى والسبعين ما نصه «وفى الليل تكلم يسوع سرًا مع تلاميذه قائلا الحق أقول لكم، إن الشيطان يريد أن يغربلكم كالحنطة، ولكنى توسلت إلى الله لأجلكم، فلا يهلك منك إلا الذى يلقى الحبائل لى، وهو إنما قال هذا عن يهوذا، لأن الملاك جبريل قال له: كيف كانت ليهوذا يد مع الكهنة؟ وأخبرهم بكل ما تكلم به يسوع فاقترب الذى يكتب هذا إلى يسوع بدموع قائلا: يامعلم، قل لى من هو الذى يسلمك؟

(١) (الفارقليط) كلمة معناها الأحد أو المحمود، وهذا اللفظ لا ينطبق إلا على سيدنا محمد ﷺ.

أجاب يسوع قائلا يابرنابا ليست هذه الساعة هى التى تعرفه فيها ولكنى يعلمنى الشرير نفسه قريباً، لأنى سأنصرف عن العالم، فبكى حينئذ الرسل قائلين، يامعلم لماذا تتركنا لأن الأحرى بنا أن نموت من أن تتركنا، أجاب يسوع لا تضطرب قلوبكم، ولا تخافوا لأنى لست أنا الذى خلقتكم، بل الله الذى خلقكم، يحميكم، أما من خصوصى فإنى قد أتيت لأهيىء الطريق لرسول الله الذى يأتى بخلاص العالم، ولكن احذروا أن تغشوا، لأنه سيأتى أنبياء كثيرون، يأخذون كلامى وينجسون إنجيلى، حينئذ قال اندراوس يامعلم أذكر لنا علامة لنعرفه.

أجاب يسوع إنه لا يأتى فى زمنكم، بل يأتى بعدكم بعدة سنين، حينما يبطل إنجيلى، ولا يكاد يوجد ثلاثون مؤمنا فى ذلك الوقت، رحم الله العالم فيرسل رسوله الذى تستقر على رأسه عمامة بيضاء، ويعرفه أحد مختارى الله، وهو سيظهر للعالم، وسيأتى بقوة عظيمة على الفجار، ويبيد عبادة الأصنام من العالم، وأنى أسر بذلك لأنه بواسطته سيعلن ويمجد الله، ويظهر صدق، وسينتقم من الذين يقولون إنى أكبر من إنسان، فليحذر العالم أن ينبذه، لأنه سيفتك بعبادة الأصنام، إلى أن قال وسيجيء بحق أجلى من سائر الأنبياء، وسيوبخ من لا يحسن السلوك فى العالم، وستحيا طربا أبراج مدينة آبائنا، فمتى شوهد سقوط عبادة الأصنام إلى الأرض واعترف بأنى بشر كسائر البشر، فالحق أقول لكم أن نبى الله حينئذ يأتى.

أخبار الأنبياء السابقين

قد ورد عن بعض الأنبياء السابقين أخبار كثيرة تبشر ببعثة سيدنا محمد ﷺ، نقتصر على ذكر بعضها، جاء فى نبوة أشعيا حاكياً عن الرب سبحانه وتعالى (أشكر حبيبى ونبيى أحمد) وقال أشعيا (إنا سمعنا من أطراف الأرض صوت محمد).

وقال دانيال عليه السلام سألت الله تعالى وتضرعت إليه أن يبين لى ما يكون من بنى إسرائيل، وهل يتوب عليهم ويرد إليهم ملكهم، ويبعث فيهم الأنبياء أو يجعل ذلك فى غيرهم ؟.

فظهر لى الملك فى صورة شاب حسن الوجه، فقال السلام عليك يادانيال، إن الله يقول: إن بنى إسرائيل أغضبونى، وتمردوا علىَّ، وعبدوا من دونى آلهة أخرى، وصاروا من بعد العلم إلى الجهل، ومن بعد الصدق إلى الكذب، فسلطت عليهم (بختنصر) فقتل رجالهم وسبى ذراريهم، وهدم مسجدهم، وحرق كتبهم، وكذلك يفعل من بعده بهم، وأنا غير راض عنهم، ولا مقيلهم عثراتهم، فلا يزالون فى سخطى حتى أبعث مسيحى ابن العذراء البتول، فأختم عليهم عند ذلك باللعن والسخط، فلا يزالون ملعونين، عليهم الذلة والمسكنة، حتى أبعث نبيا من بنى إسماعيل، الذى بشرت به هاجر، وأرسلت إليها ملاكى فبشرها فأوحى إلى ذلك النبى وأعلمه الأسماء، وأزينه بالتقوى، وأجعل البر شعاره، والتقوى ضميره والصدق قوله، والوفاء طبيعته، والقصد سيرته، والرشد سنته، أخصه بكتاب مصدق لما بين يديه من الكتب، وناسخ لبعض ما فيها، أسرى به إلىَّ، وأرقيه من سماء إلى سماء، حتى يعلو فأدنيه وأُسلم عليه، وأوحى إليه ثم أرده إلى عبادى بالسرور، والغبطة، حافظاً لما استودع، صادقاً فيما أمر، يدعو إلى توحيدى باللين من القول والموعظة الحسنة، لا فظ ولا غليظ، ولا صخّاب بالأسواق رؤوف بمن والاه، رحيم بمن آمن به، خشن على من عاداه، فيدعو قومه إلى توحيدى وعبادتى، ويخبرهم بما رأى من آياتى، فيكذبونه ويؤذونه، ثم سرد دانيال ما أملاه عليه المَلَك من قصة رسول الله ﷺ حتى وصل آخر أيام أمتى بالنفخة وانقضاء الدنيا.

(٤) إخباره بالمغيبات.

أخبر النبى ﷺ بأمور غيبية على لسان القرآن، وأمور أخرى ثبت إخباره بها بالنقل الصحيح، أما القرآن فمنه قوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم﴾[١] وقد تحقق هذا الوعد زمن الخلفاء.

وقال تعالى: ﴿لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين﴾[٢] وقد تحقق ذلك وقال: ﴿سيهزم الجمع ويولون الدبر﴾[٣] وقد تحقق هذا أيضا فى غزوة بدر.

أما ما ثبت إخباره به من طريق السنة فكثير، منه إخباره بأن أول من يموت من أزواجه بعده زينب وكان كما قال، وإخباره عن الحسن بأنه سيد، وسيصلح الله به بين فئتين، وإخباره بموت النجاشى وهو بأرضه، ولا شك أن إخباره بتلك الشئون الغيبية، وهو أمىٌّ نشأ بين قوم أميين ولم يجلس أمام معلم يدل على صدق نبوته ﷺ.

(٥) انتشار الإسلام بسرعة لم يسبق لها مثيل فى الأديان السابقة.

صح فى التاريخ أن الدين الإسلامى جمع إليه الأمة العربية فى أقل من ثلاثين سنة، ثم تناول من بقية الأمم ما بين المحيط الأطلنطيقى والصين فى أقل من قرن واحد.

وهذا أمر لم يعرف فى تاريخ الأديان، خصوصا وأن الدين مهما سهلت تكاليفه ففيه التقييد بعد الإطلاق، والتزام أمور قد تخالف هوى النفس، فعجب الناس لهذا الانتشار السريع حتى ضل البعض فى معرفة السبب الحقيقى، فزعم أن هذا الانتشار السريع ليس له سبب سوى السيف، والإكراه على اعتناق هذا الدين، وهذا بهتان، وافتراء، والسبب الصحيح ما سيلقى على سمعك:

محاسن الدين الإسلامى، وموافقة قواعده وأصوله للعقل الصحيح، وكفالته

---

(١) سورة النور الآية ٥٥.
(٢) سورة الفتح جزء الآية ٢٧.
(٣) سورة القمر الآية ٤٥.

السعادة فى الدارين للنوع الإنسانى، وسهولة تكاليفه، وتسامحه مع أهل الديانات الأخرى، هو السبب الوحيد فى انتشاره بتلك السرعة، كان الملوك من غير المسلمين إذا فتحوا مملكة بثوا دعاة فى أنحائها تحمل أهلها على اعتناق دينهم ولا حجة لهم على ذلك إلا الغلبة والقوة !!

أما المسلمون فكانوا يدافعون عن الحق بالدليل العقلى، وإذا ظفروا بفتح بلد ووضعت الحرب أوزارها، واستقر سلطانهم عطفوا على المغلوبين وتركوهم متمسكين بدينهم، مقيمين لشعائره، آمنين مطمئنين، لهم ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم، ويأخذون من مالهم جزءاً قليلاً، مقابل القيام بشئونهم وحفظ دمائهم وأموالهم، ثم يشرحون لهم كتاب الله تعالى، وشريعته، ويتركون الخيار لهم فى القبول وعدمه، ولا يستعملون شيئا من القوة لإكراههم على الدخول فى الدين !!

أمر الإسلام الناس بالنظر فى الآيات الكونية. فأعطاهم حرية التفكير بخلاف غيره من الأديان .

أباح لهم التمتع بالطيبات من الرزق، ومقت الرهبانية التى لا تلائم الطبيعة البشرية بخلاف بعض الأديان، ربط أفراده بعضهم ببعض بواسطة معاونة الغنى للفقير بالمال، وسوى بينهم فى التقاضى واحترام الحقوق .

فتح باب الترغيب للعاصى: فبشره بغفران ذنبه متى حسنت التوبة وهكذا من المحاسن التى تضمنتها هذه الشريعة السمحاء .

ودين لا يحجر على العقل، ويتسامح مع مخالفيه، ويكفل مصالح الناس فى الدارين، لا شك أن المرشد إلى اعتناقه يكون صادقا فى دعواه الرسالة، فمحمد صادق حقا .

(٦) قضى العقل والنقل بأن وظيفة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام تكميل النفوس البشرية ومعالجة الأمراض القلبية .

وقد تواتر أن نبينا محمدا ﷺ ظهر بين قوم معرضين عن الحق عاكفين: إما على عبادة الأصنام كمشركى العرب، وإما على ترويج المفتريات كاليهود، فقد استحلوا الربا وهو محرم عليهم، وأكلوا أموال الناس بالباطل، وإما على القول بالآب والابن والتثليث كالنصارى، وإما على عبادة الجن ونكاح المحارم كالمجوس . !

قام النبى بين هؤلاء الأقوام فادعى أنه مبعوث بكتاب ينير لهم طريق السعادة ويهديهم إلى الطريق الأقوم، ويبين لهم ما يصحح عقائدهم وما هم مكلفون به من الأعمال، كما أنه جاء إليهم ليتمم مكارم أخلاقهم، وينتشل العالم من وهدة الفساد والظلمة .

ادعى النبى هذا وقام بما أخبر به والتزمه، فهداهم إلى الطريق المستقيم وغير حالة الناس من ظلمة إلى نور، ومن نقص إلى كمال، ومن تخبط فى العقيدة إلى اعتدال وتمسك بالحق الواضح، وظهر دينه على كل الأديان فاضمحلت تلك العقائد الزائفة، وأشرقت شموس التوحيد فى الجزيرة وما حولها، وليس للنبوة معنى سوى هذا، فمحمد ﷺ صادق فى قوله إنه رسول إلى الناس، لأنه حقق معنى النبوة بما قام به، وما حصل على يديه .

٢ ـ الأدلة الحسية

الناس بالنظر إلى استعدادهم، وإدراك الحق، وتمييز الخبيث من الطيب والصدق من الكذب، ليسوا فى مرتبة واحدة، فمنهم من سمت أفكارهم وعلت مداركهم، فأمكنهم أن يصلوا إلى إدراك ما خفى من الأسرار، وإلى كشف ما استبهم على غيرهم، ومنهم من انحطت قوته الفكرية وضعفت، فاستسلمت لعالم الحس فكان رائدها ومرجعها، فلا تقنع إلا بما يقع تحت الحس .

ولم يخل عصر النبى ﷺ عن هذين الفريقين، فلهذا جاء فى تأييد دعواه بما يناسب كل طبقة .

فأيده الله تعالى بالقرآن الكريم، والأدلة العقلية التى تقدم ذكر بعضها، فاقتنع بها المنصفون من العقلاء وأرباب الأفكار السامية .

أما الفريق الثانى فلم تكفه تلك الأدلة القاطعة لعجزه عن فهم الأسرار وإدراك المعقولات على الوجه الصحيح أو عناده، فأراد البارى سبحانه وتعالى أن يقطع حجته، ويأتى له بآيات تناسب حاله الذى ظهر به، فأظهر على يد النبى ﷺ كثيرا من المعجزات الحسية الخارقة للعادة .

وقد تقدم فى مبحث أقسام المعجزة ذكر كثير منها، فارجع إليه إن شئت .

وملخص ما تقدم أن الله سبحانه وتعالى أيد نبيه محمدا ﷺ بأدلة عقلية وحسية، إذا تأملها المنصف لا يسعه إلا الجزم بصدق من ظهرت على يده، وبأن من خالفه معاند يجادل بغير حق فلا يلتفت إليه .

عموم رسالته ﷺ

فى مبدأ تكليف النوع الإنسانى باعتناق دين سماوى كانت أفراده بالنسبة لفهم مصالحهم، وتحصيل شئونهم النافعة، كالطفل الحديث العهد بالوجود، فلا يألف منه إلا ما وقع تحت حسه .

فاقتضت حكمة اللطيف الخبير بعباده أن يسير بهم فى شأن التكليف بالتدرج على حسب الاستعداد الموجود عندهم، فكان يرسل ما بين وقت وآخر إلى كل طائفة على حدتها رسولا، يصلح من شأنها، ويكلفها بما يناسبها، فيكون ذلك الرسول وحدة بين أفراد الأمة التى أرسل إليها .

ولم تعم رسالة نبى قبل سيدنا محمد ﷺ جميع الناس، لأن العالم لم يكن قد

ارتقى إلى درجة التفكير فى الآيات الكونية، والنظر فى مصالحه على الوجه الصواب حتى يدرك بواسطة النظر والتفكير أن الإنسان مدنى بطبعه، وأن أفراده فى حاجة إلى بعضهم، وأن انتظامه تحت راية واحدة تظله، وقانون عام يكفل مصالحه، أولى به من التفرق والتقاطع، والتباغض .

ولما جاء وقت إرسال سيدنا محمد ﷺ، وكان الإنسان قد وصل إلى كماله البشرى، واستفاد من الحوادث الماضية ما ينبهه إلى وجوب استعمال عقله، وإلى أنه هو المرجع فى الحكم، والمميز بين صحيح القول وفاسده .

فى تلك الحالة يكون جمع الناس على كلمة واحدة، وتدينهم بدين واحد يخاطب العقل، ويدعوه إلى التدبر، ومشاركة الحس فى تفهم المصالح، عن طريق التعاون بين أفراد ذلك النوع الواحد أمرا ميسورا .

وإذا نظرنا إلى سيدنا محمد ومنزلته بين الأنبياء اتضح لنا أنه وإن اشترك مع إخوانه الأنبياء فى أن الله تعالى جملهم بالأخلاق العالية، وحفظهم من النقائص البشرية، إلا أن سيدنا محمدا ﷺ امتاز بكمال تلك الأخلاق فيه أكثر من غيره، وهذا لا يؤدى إلى نقص فى الأنبياء، لأن التفاوت فى الكيف لا فى الكم، بمعنى أن الصبر والشجاعة مثلا فيه أكمل وأتم من غيره، أما أصل الصفات الفاضلة، والأخلاق العالية، فهى متحققة فى جميع الأنبياء، وإذا كان سيدنا محمد ﷺ قد أكرمه الله تعالى فمن عليه بتلك النعم الكاملة التى تستتبع آثارا تناسبها، والناس على ما سمعت قد انتقلوا من طور الطفولية إلى طور الكمال البشرى .

فإن المصلحة والحكمة تقضى بأن يكون الكل خاضعين لقانون واحد، يكفل مصالحهم ويحثهم على التعاون، والتآخى، لهذا جاء القرآن الكريم معلنا بعموم رسالة سيدنا محمد ﷺ، وأنها لا تختص بزمان، ولا مكان، ولا بطائفة دون طائفة، وإنها محولة للناس من تقاطع، وتباغض، إلى اتحاد وألفة، ومن تعدد

معبودات باطلة إلى الالتفاف حول معبود واحد، هو الموجد للمخلوقات، المستحق للعبادة وهو الرحيم بهم .

قال تعالى. ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾(١) .

وقال تعالى. ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾(٢) .

وقال تعالى. ﴿قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً﴾(٣) .

وقال تعالى. ﴿يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم﴾ .

وقال تعالى. ﴿تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا﴾(٤) .

وقال تعالى. ﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير﴾ .

وقال تعالى. ﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير﴾(٥) .

وقال تعالى. ﴿وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين • قالوا ياقومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى إلى الحق وإلى طريق مستقيم • ياقومنا أجيبوا داعى الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم﴾(٦) .

(١) سورة الأنبياء الآية ١٠٧

(٢) سورة سبأ الآية ٢٨ .

(٣) سورة الأعراف الآية ١٥٨

(٤) الآية الأولى من سورة الفرقان .

(٥) سورة المائدة / ١٥ .

(٦) سورة الأحقاف / ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ .

الشريعة المحمدية دائمة لا تنسخ

إن الله تبارك وتعالى لم يكلف العباد ، ويلزمهم بالوقوف عند حدود لا يتعدونها لغرض استعبادهم ، وإذلالهم ، وإظهار سلطانه عليهم ، وإنما كلفهم لمصالح تعود عليهم ، وللوصول إلى سعادة مرتبطة بامتثالهم لما طلب منهم فعله أو تركه .

وقد جاء على لسان الرسل السابقين شرائع كثيرة ، كل واحدة منها كانت تكفل مصالح الأمة ، التى أرسل إليها صاحب تلك الشريعة فى زمن خاص .

ومتى انتهى ذلك الزمن وأهله وجاء خلق جديد تجددت الحاجة إلى شرع آخر ، يناسب هذا الخلق ، ولم يعرف أن شريعة قبل شريعة سيدنا محمد ﷺ جاءت صالحة لجميع الأزمان لما علمت أن الناس فى زمن الأنبياء السابقين لم يكونوا قد وصلوا إلى الكمال البشرى ، والنضوج العقلى ، فكان خطابهم على حسب استعدادهم(١) .

أما شريعة سيدنا محمد ﷺ ، فقد جاءت والإنسان قد كمل فى باب الإدراك ، وتفهم المصالح العامة والخاصة ، فاقتضت المصلحة ، والحكمة أن تكون تلك الشريعة صالحة لجميع أفراد العالم ، ملائمة لجميع الأزمان .

ولما فطر عليه الإنسان بأصل خلقته ، متوسطة بين الإفراط والتفريط ، كفيلة بالسعادة ، فقد أرشدت الإنسان إلى ما يرفع شأنه ، ويحقق إنسانيته ، فطلبت منه أن ينبذ عبادة الأصنام والكواكب ، وأن يقصر عبادته على معبود واحد ، هو الذى خلق السموات والأرض وما بينهما .

وأطلقت فكره فى التأمل فى ملكوت السموات والأرض ، ليستدل بذلك الصنع البديع المتقن على وحدة المعبود الحق ، وعلى أنه هو الأحق بالعبادة دون

(١) فى المطبوعتين على حسن استعدادهم والصواب ما كتبناه .

سواه، ﴿إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب﴾(١) ورغبته فى التحلى بمكارم الأخلاق، وأباحت له من طيبات الدنيا ما لا يضر بالعرض، أو النفس، أو الغير، أو المال، وشرعت له عبادات من صلاة وصوم، وزكاة وغير ذلك، مما من شأنه أن يزرع فى نفس المكلف خلقا طاهراً، ونفرة من الخبائث، ومعاونة لإخوانه المؤمنين.

وأمرته بالسعى فى المصالح الدنيوية على وجه لا يضر بآخرته، ووضعت قوانين تكفل حق الأفراد، والأسر والجماعات.

ولم تترك شيئا مما يحتاج إليه الإنسان حتى آداب النوم والأكل والشرب!!

فشريعته جاءت وافية بجميع مصالح الإنسان، وبيان ما يؤول إليه أمره فى العالم الأخروى، ومطابقتها للفطرة الإنسانية جديرة بأن تكون آخر الشرائع، وناسخة لكل شريعة قبلها، وصاحبها يكون خاتم النبيين، وسنة الترقى تنتهى بالكمال، قال تعالى. ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شىء عليما﴾(٢).

وقال تعالى: ﴿هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله﴾.

وقال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا﴾(٣).

(١) سورة آل عمران / ١٩٠.
(٢) سورة الأحزاب / ٤٠.
(٣) سورة المائدة جزء الآية / ٣.

شبه المنكرين لبعثه ﷺ

المنكرون لبعثة سيدنا محمد ﷺ فرقتان:

الأولى أنكرت بعثته إلى العرب وغيرهم.

والثانية أنكرت بعثته إلى غير العرب، وسلمت بعثته إلى العرب.

والذين أنكروا بعثته على الإطلاق هم: النصارى وجميع طوائف اليهود ما عدا العيسوية:

وهؤلاء الذين أنكروا بعثته على الإطلاق اختلفوا من حيث الشبه التى استندوا إليها فى إنكارهم، فاستند النصارى فى إنكارهم إلى القدح فى معجزاته ﷺ.

وحصل ما قالوا: أن المعجزات تنحصر فى نوعين:

النوع الأول القرآن.

والنوع الثانى غيره من خوارق العادات التى ظهرت على يده، فقدحت فى إعجاز القرآن بشبه سيأتى ذكرها، والرد عليها عند الكلام على مطاعن القرآن، وقدحت فى غيره من الخوارق بأنه من باب السحر والكهانة.

وهذا قدح منشؤه التباس الأمر على ذلك الناظر، وعدم التفرقة بين المعجزة، وغيرها، وعدم النظر إلى أحوال مدعى النبوة، وأحوال الساحر.

والعقل السليم لا يسلم ذلك القدح لوجوه كثيرة:

منها أن النبى ﷺ ما كان يطلب شيئا تعود ثمرته على شخصه حتى يتهم بذلك، بل كل ما كان يطلبه ويبتغيه هو السعادة لقومه فى الدارين

ومنها: أن سيرة النبى ﷺ، وما كان عليه من الأخلاق الفاضلة، والتمسك

بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والصفح عمن ظلمه، وعدم الانتقام لنفسه، وغير ذلك من صفاته، يمنع توهم كونه ساحرا.

ومنها: أن مثل انشقاق القمر. لو كان سحرا لخيل لمن وجد مع النبى ﷺ فقط، دون من كان مسافرا، ولا علم له بتلك الحادثة، وقد ثبت أن المسافرين أخبروا بعد قدومهم من السفر بأنهم رأوا القمر قد انشق فلقتين.

وأيضا فقد علمت فيما سبق أن المعجزات: من قبيل الخارق للعادة، والسحر ليس من الخارق للعادة، فالقول: بأن هذه الخوارق من قبيل السحر باطل.

أما طوائف اليهود غير العيسوية، فاستندوا فى إنكارهم بعثة النبى مطلقا إلى شبهتين:

الأولى. قولهم، لو كان محمد نبيا مبعوثا لترتب على ذلك نسخ شريعة من سبقه من الأنبياء المرسلين، لكن النسخ باطل، فما أدى إليه، وهو كون محمد نبيا مبعوثا باطل، فثبت نقيضه، وهو أنه ليس نبيا مبعوثا، وجه لزوم النسخ لبعثته: أن شريعته مخالفة للشرائع السابقة فى كثير من الأحكام الشرعية العملية، فالعمل بها مؤد إلى إبطال العمل بالشرائع السابقة فى تلك الأحكام.

ووجه استحالة النسخ وبطلانه: أنه يستلزم واحدا من أمرين: الجهل أو العبث، لأن النسخ إن كان لحكمة ظهرت؟ ولم تكن معلومة من قبل، يلزم الجهل، وإن لم يكن لحكمة اقتضته فهو عبث من غير فائدة، وكل من الجهل والعبث محال على الله تعالى.

ويجاب عن ذلك: بأنا نختار أن النسخ لحكمة، ومصلحة اقتضته، ولا يلزم الجهل لأن الله تعالى علم فى الأزل، أن المصلحة فى العمل بحكم كذا إلى وقت معلوم، وبعد ذلك الوقت تكون المصلحة فى العمل بغيره، ولا ضرر فى ذلك، لأنه يرجع إلى أن الأحكام وجدت فى الخارج طبقا لعلم الله تعالى.

والجهل بالمصالح راجع إلينا لعدم إطلاعنا على الغيب، وقد جاء فى شريعة موسى: حرمة التزوج بالأخت مع أنه كان مباحا فى شريعة آدم وهذا نسخ.

الشبهة الثانية: أنه قد نقل عن سيدنا موسى عليه السلام أنه قال فى وصف شريعته: (هذه شريعة مؤبدة) ونقل هذا تواترا، فلو نسخت شريعته لبطل قوله هذا، وكيف يكون قوله باطلا، وهو نبى مرسل لا يخبر عن شىء إلا بوحى!!؟؟ وإذا كان نسخ شريعته مؤديا إلى إبطال قوله، وهو باطل، فما أدى إلى نسخ شريعته وهو إرسال سيدنا محمد ﷺ يكون باطلا.

ويجاب عن هذه الشبهة. بجوابين. **الأول** بالتسليم، وحاصله: أنا نسلم أنه من قول موسى:

ولكن يجب تأويله: جمعا بينه، وبين ما تواتر عن سيدنا موسى من أخباره برسالة سيدنا محمد ﷺ وما اشتملت عليه التوراة التى نزلت على موسى، من التبشير برسالة سيدنا محمد ﷺ، فيحمل التأبيد فى قوله (مؤبدة) على طول المكث فقط.

والجواب الثانى: بالمنع، وحاصله أنا نمنع كون هذا من قول موسى، بل هو مختلق، اختلقه ابن الراوندى، وقد عرف اليهود باختراع الكذب على الله وتحريف الكلم عن مواضعه، فلا اعتماد على نقلهم.

وقولهم: إن قول موسى هذا نقل تواتراً ممنوع، بل هو مثل تواتر قتل عيسى عليه السلام، مع أنه شبه لهم، ولو كان هذا المنقول عن قول موسى صحيحا لاحتج به اليهود على النبى عند تحكيمهم له، لكن لم ينقل عنهم ذلك، واحتجوا أيضا بأنه يوجد فى التوراة: (تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض)، فإنه يفيد استدامة الشريعة الموسوية وعدم نسخها.

ويجاب عن هذا بأنه لا تواتر فى التوراة الموجودة الآن، لاتفاق علماء التاريخ على أن اليهود لما قتلوا نبى الله أشعياء سلط الله عليهم ذلك الظالم المسمى

(بخت نصر)، فقتل ثلثهم وسبى ثلثهم، وترك ثلثهم، وأحرق أسفار التوراة، وكان جميع الحفظة لها من المقتولين.

وأما الذين أنكروا بعثه إلى غير العرب وسلموا بعثته إلى العرب فهم: العيسوية من اليهود.

هذه الفرقة قالت: إن محمدا بعث إلى العرب خاصة، وأنكرت بعثه إلى باقي الخلق.

واستندت فى ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾(١) فإن هذه الآية تفيد أن الرسول يكون لسانه لسان قومه الذين بعث إليهم، وحيث كان لسان محمد ﷺ العربية، فيكون قومه هم العرب لا غير.

والجواب أن الآية سيقت لحكاية حال الرسل السابقين، مع أممهم، فإن معناها: وما أرسلنا فى الأمم الخالية من قبلك رسولا إلا وهو متكلم بلغة من أرسل إليهم من الأمم.

والحكمة فى ذلك: تسهيل فهم الخطاب على قوم ذلك الرسول حتى لا يحتاجوا إلى مترجم.

فتكون الآية حاكية لحال الأنبياء مع أممهم غير متعرضة لحال النبى مع من أرسل إليهم.

وحينئذ يقال: لِمَ لَمْ تتبع تلك السنة مع سيدنا محمد ﷺ، وينزل القرآن الكريم بجميع اللغات تسهيلا على قومه؟؟.

وللإجابة على ذلك نقول: علمت من مبحث عموم الدعوة أن عموم رسالته ﷺ قضت به الأدلة القطعية: عقلية ونقلية، فعمت دعوته العربى، والعجمى،

(١) سورة إبراهيم جزء الآية رقم ٤.

والأسود، والأحمر، والجن، والبشر، فلو نزل القرآن بجميع اللغات وتعدد نظمه حسب تعدد ألسنة الأمم لأدى ذلك إلى التنازع واختلاف الكلمة، وتطرق أيدى التحريف، وكان اختصاص النظم العربى والإعجاز دون غيره مظنة القدح فى ذلك الكتاب، فالحكمة إذاً هى فى اتحاد النظم الكريم، ومجيئه بلغة واحدة.

ولما كانت لغة العرب أشرف اللغات، وهى لغة النبى وقومه، الذين بعث فيهم وهى التى بها كان القرآن معجزا نزل الكتاب باللسان العربى المبين.

وبفهم الآية على ذلك الوجه لا تصلح الآية حجة لذلك الفريق القائل إن رسالته للعرب خاصة، لأنها مسوقة لذكر حال الأنبياء السابقين مع أممهم.

وقيل. إن الآية شاملة للنبى وغيره، والمعنى وما أرسلنا رسولا إلا وكانت لغته لغة قومه، الذين بعث من بينهم، وهذه رسالته تكون(١) لقومه ولغيرهم.

وبالجملة فالآية محتملة، وليست نصا فيما فهمه ذلك المخالف، فلا تعارض ما كان نصا فى عموم دعوته، وهو الآيات المسطورة فى مبحث عموم الدعوة التى سبق ذكرها.

وأيضا يقال لهذا الطاعن فى عموم رسالة النبى ﷺ المسلم بإرساله إلى العرب: حيث إنك سلمت بعثته إلى العرب فقد اعترفت بأنه نبى مبعوث.

ومن لوازم كونه مبعوثا أن يكون صادقاً فى خبره، وقد نقل عنه تواترا أنه أخبر بأنه نبى مبعوث إلى الخلق كافة، ودل القرآن الكريم المنقول إلينا تواترا على ذلك، فيلزمك أن تصدقه فى قوله إنه مبعوث إلى الخلق، وأن تصدق القرآن فى ذلك حيث إنك مستدل بالآية السابقة الذكر.

(١) هكذا وردت العبارة فى المطبوعتين وأرى أن العبارة فيها خطأ مطبعى، والأولى أن تكون العبارة: وهذا لا ينافى أن تكون رسالته لقومه ولغيرهم.

الصحف والكتب السماوية

التى أنزلت قبل القرآن

ثبت بالقرآن والتواتر والإجماع، أن الله سبحانه وتعالى أنزل على داود عليه السلام كتابا سماويا، وعرف باسم خاص وهو (الزبور)، وأنزل على موسى كتابا سماويا هو التوراة، وأنزل على عيسى كتابا سماويا هو الإنجيل، قال تعالى: **﴿وآتينا داود زبورا﴾** وقال تعالى: **﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا﴾**(١) وقال تعالى: **﴿وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور﴾**(٢).

أما الصحف فقد ورد فى شأنها آثار كثيرة، وأرجحها أنها مائة صحيفة خمسون نزلت على شيث عليه السلام، وثلاثون نزلت على إدريس عليه السلام، وعشرة نزلت على إبراهيم، وعشرة نزلت على موسى، والظاهر أن هذه الصحف كانت مشتملة على مواعظ وإرشادات إلى التحلى بمكارم الأخلاق، والتخلى عن مساوئها، ولم يعرف عنها شيء يقينا لعدم وجود ما يفيد يقينا بشأنها.

ما طرأ على الكتب السماوية

الذى يؤخذ من كلام الكاتبين فى هذا النوع أن الزبور الذى نزل على داوود عليه السلام، لم يأت بشرع جديد ناسخ لشرع موسى، وإنما كان عبارة عن مواعظ وترغيب فيما ينفع، وتنفير عن الضار. ولذلك لم ينسخ بالشرع الذى جاء بعده، لأن النسخ إنما يكون فى الأحكام والتكاليف الفرعية.

---

(١) سورة المائدة الآية ٤٤.

(٢) سورة المائدة الآية ٤٦.

ولقد كان من المظنون أن مثل هذا الكتاب لا يتطرق إليه التغيير والتبديل لعدم وجود الداعى إلى ذلك، ولكن ذكر ابن تيمية فى كتابه الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح فى آخر الجزء الأول ما نصه:

(وكذلك رأينا فى الزبور نسخا متعددة يخالف بعضها بعضا مخالفة كثيرة فى كثير من الألفاظ، والمعانى يقطع من رآها أن كثيرا منها كذب على زبور داوود وليس من زبور داوود عليه السلام).

أما التوراة والإنجيل فقد ذكر الكاتبون أنه طرأ على كل منهما تحريف وتغيير، كان من لوازمه قطعا أنه لا يمكن الجزم معه بأن سفر كذا أو إصحاح كذا نزل من السماء.

وسأبين لك بطريق الإيجاز مفهوم التحريف وأنواعه، وأذكر لك الأدلة التى تثبت وقوعه فى التوراة والإنجيل.

مفهوم التحريف

قال فى القاموس: التحريف: التغيير، وقال فى مختار الصحاح: تحريف الكلام عن مواضعه: تغييره، ومن هذا يتبين أن تحريف الكلام هو تغييره، والعدول به عن جهته.

ويندرج تحت هذا المفهوم نوعان: التحريف اللفظى، والتحريف المعنوى.

والتحريف اللفظى: يندرج تحته أمور ثلاثة.

الأول تبديل لفظ بلفظ. أو جملة بجملة يكون بينهما مغايرة فى المعنى.

الثانى زيادة كلمة، أو جملة توجب تغيير المعنى.

الثالث نقص كلمة أو جملة بحيث يكون نقصها سببا للتغيير

أما التحريف المعنوى فهو حمل الكلام على غير معناه [illegible]

النصارى لفظ (الفارقليط) الذى معناه فى لغة الإنجيل الأصلية (أحمد) على روح القدس توصلا لإنكار بشارة الإنجيل بنبينا ﷺ .

أما الدليل على وقوع التحريف فى هذه الكتب : فهو .

(١) الاختلاف الواقع بين نسخ التوراة الموجودة فى أيدى اليهود، وكذا فى نسخ الأناجيل الموجودة فى أيدى النصارى، فإن هذه النسخ لو كانت سماوية. وهى التى جاء بها الوحى ما وجد فيها هذا الاختلاف المؤدى إلى التناقض حتما، بحيث لا يمكن الجمع بينها .

(٢) اشتمال هذه الكتب على ما يحيله العقل، ويخالف الفطرة السليمة .

(٣) اعتراف أكابرهم بوقوع الاختلاف فى هذه الكتب .

أما الاختلاف الواقع فى نسخ التوراة، فقد حصل فى مواضع كثيرة يعرفها من نظر فى نسخها وإنى أذكر لك شاهدا على ذلك .

النسخ المشهورة للتوراة عند اليهود ثلاثة :

الأولى: النسخة العبرانية: وهى المعتبرة عند اليهود وجمهور علماء البروستانت .

والثانية: النسخة اليونانية وهى التى كانت معتبرة عند المسيحيين إلى القرن الخامس عشر الميلادى . وكانوا يعتقدون إلى هذه المدة تحريف النسخة العبرانية .

والثالثة: النسخة السامرية، وهى المعتبرة عند السامريين .

هذه النسخ الثلاث نصت على مقدار الزمن من خلق آدم إلى طوفان نوح عليه السلام .

ولكن النسخة العبرانية قدرته بـ ١٦٥٦ بألف وستمائة وست وخمسين سنة، والنسخة اليونانية قدرته بـ ١٢٦٢ بألف ومائتين واثنتين وستين سنة، والنسخة السامرية قدرته بـ ١٣٠٧ بألف وثلاثمائة سنة وسبعة .

فانظر إلى هذا الاختلاف الفاحش الذى يتعين معه كذب الكل، أو البعض .

ولأجل هذا الاختلاف الفاحش لم يعتمد المؤرخ الشهير عندهم يوسيفس اليهودى التقدير الموجود فى هذه النسخ، واختار أن المدة المذكورة ٢٢٥٦ ألفان ومائتان وست وخمسون سنة .

كذلك ذكر فى التوراة العبرية أن الزمان من الطوفان إلى ولادة إبراهيم عليه السلام ٢٩٢ سنة، وقدر فى اليونانية ١٠٧٢ بألف واثنتين وسبعين سنة، وقدر فى السامرية بتسعمائة واثنتين وأربعين سنة .

وفى سفر الخليقة فى الباب السادس والثلاثين آية ٣١ هذا النص:

(وهؤلاء الملوك الذين ملكوا فى أرض أدوم قبل أن يملك لبنى إسرائيل) هذه الآية قال فيها آدم كلارك فى المجلد الأول من تفسيره ما نصه غالب ظنى أن موسى عليه السلام ما كتب هذه الآية : والآيات التى بعدها إلى الآية التاسعة والثلاثين . بل هذه الآيات، هى آيات الباب الأول من السفر الأول من كتاب أخبار الأيام، وأظن ظنا قويا قريبا من اليقين، أن هذه الآيات كانت مكتوبة على حاشية نسخة صحيحة من التوراة فظن الناقل أنها جزء المتن فادخلها فيه اهـ .

فهذا اعتراف من ذلك المفسر بأن تلك الآيات ليست من التوراة، وأنها زيدت من النساخ .

وفى الباب الرابع من سفر التكوين فى النسخة العبرانية الآية الثامنة هكذا)، (وقال قابيل لهابيل أخيه، ولما صارا فى الحقل قام قابيل على هابيل أخيه فقتله) وفى النسخة السامرية، واليونانية والتراجم القديمة هكذا .

(وقال قابيل لهابيل أخيه . تعالى نخرج إلى الحقل، ولما صارا فى الحقل قام قابيل على هابيل أخيه فقتله) فإذا قارنت بين هذه النسخ ترى أن النسخة العبرانية سقط منها ما ثبت فى السامرية، واليونانية.

وقال بعض الكاتبين، قد نقل عن علمائهم تسليم ذلك.

أما الاختلاف الواقع في نسخ الأناجيل فهو كثير أيضا، وهذه شواهده.

قال صاحب روح المعاني في تفسير سورة آل عمران عند كتابته على قوله تعالى. ﴿وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾(١) ما نصه، ومما يؤيد وقوع التغيير في كتب الله تعالى، وأنها لم تبق كيوم نزلت وقوع التناقض في الأناجيل، وتعارضها وتكاذبها وتهافتها ومصادمتها بعضها ببعض، فإنها أربعة أناجيل.

الأول، «إنجيل متى»، وهو من الاثنى عشرة الحواريين، وإنجيله باللغة السريانية. كتبه بأرض «فلسطين» بعد رفع المسيح إلى السماء بثمان سنين، وعدة إصحاحاته، ثمانية وستون إصحاحا.

والثاني «إنجيل مرقس» وهو من السبعين وكتب إنجيله باللغة الفرنجية بمدينة «رومية» بعد رفع المسيح باثنتى عشرة سنة، وعدة إصحاحاته ثمانية وأربعون إصحاحا.

والثالث «إنجيل لوقا»، وهو من السبعين أيضا. كتب إنجيله باللغة اليونانية بمدينة «الإسكندرية» بعد ذلك،وعدة إصحاحاته ثلاثة وثمانون إصحاحا.

والرابع «إنجيل يوحنا» وهو حبيب المسيح كتب إنجيله بمدينة «إفسس» [illegible] بعد رفع المسيح بثلاثين سنة.

وعدة إصحاحاته في النسخ القبطية ثلاثة وثلاثون إصحاحا.

وقد تضمن كل إنجيل من الحكايات والقصص ما أغفله الآخر، واشتمل

---

(١) سورة آل عمران الآية ٧٨.

على أمور وأشياء قد اشتمل الآخر على نقيضها، أو على ما يخالفها، بل فيها ما يحكم الضرورة بأنه ليس من كلام الله تعالى أصلا.

فمن ذلك أن «متى» ذكر أن «المسيح» صلب وصلب معه لصان أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله، وأنهما جميعا كانا يهزآن بالمسيح مع اليهود، ويعيرانه، وذكر (لوقا) خلاف ذلك فقال: إن أحدهما كان يهزأ به، والآخر يقول له، أما تتقى الله تعالى، أما نحن فقد جوزينا، وأما هذا فلم يعمل قبيحا، ثم قال للمسيح ياسيدى أذكرني في ملكوتك فقال حقا إنك تكون معى في الفردوس.

ولا يخفى أن هذا يؤول إلى التناقض، فإن اللصين عند (متى) كافران، وعند لوقا أحدهما مؤمن والآخر كافر!! وأغفل هذه القصة مرقس ويوحنا!!.

ومنه أن لوقا ذكر أنه قال يسوع: إن ابن الإنسان لم يأت ليهلك نفوس الناس. ولكن ليحيى، وخالفه أصحابه، وقالوا بل قال: إن ابن الإنسان لم يأت ليلقى على الأرض سلاما: لكن سيفا ويضرم فيها نارا!!! ولا شك أن هذا تناقض غريب، أحدهما يقول: جاء رحمة للعالمين، والآخر يقول جاء نقمة على الخلائق أجمعين!!

ومن ذلك أن متى قال: يسوع للتلاميذ الإثنى عشر أنتم الذين تكونونه في الزمن الآتى جلوسا على اثنى عشر كرسيا تدينون اثنى عشر سبط إسرائيل فشهد للكل بالفوز والبر عامة في القيامة.

ثم نقض ذلك (متى) وغيره، وقال مضى واحد من التلاميذ الاثنى عشرة وهو يهوذا صاحب صندوق الصدقة، فارتشى على يسوع بثلاثين درهما، وجاء بالشرطى فسلم إليهم يسوع فقال يسوع: الويل له خير له أن لا يولد.

ومنه أن متى أيضا ذكر أنه لما حمل يسوع إلى بلاطس القائد قال: أى شر فعل هذا فصرخ اليهود وقالوا يصلب يصلب، فلما رأى عزمهم وأنه لا ينفع فيهم، أخذ ماء وغسل يديه وقال أنا برىء من دم هذا الصديق، وأنتم أبصر،

وأكذب يوحنا ذلك فقال لما حمل يسوع إليه قال لليهود ما تريدون قالوا : يصلب فضرب يسوع ثم سلمه إليهم إلى غير ذلك مما يطول .

فإذا وقع هذا التغيير والتحريف فى أصول القوم ومتقدميهم فما ظنك فى فروعهم ومتأخريهم ا هـ .

ولا شك أن هذه الاختلافات الواقعة بين النسخ بتبديل ، أو زيادة أو نقص ، بل تعدد هذه النسخ أقوى دليل على أن تلك الكتب ليست هى الكتب التى نزلت على سيدنا موسى ، وسيدنا عيسى عليهما السلام ، بل هى بين أمرين : إما أن تكون بتمامها من وضع البشر واختراعاتهم ، وإما أن تكون قد أدخل فيها ما ليس منها . وعلى كل فقد أصبحت تلك الكتب مشكوكا فيها فلا اعتماد عليها ، هذا ما يتعلق بالدليل الأول وهو الاختلاف بين النسخ .

وأما الدليل الثانى : وهو اشتمال هذه الكتب على ما يحيله العقل ويجب أن يتنزه عن مثله كل كتاب مقدس فشاهده عدة أمور :

(أ) اشتملت كتب العهد العتيق على نسبة السكر وانكشاف العورة لنوح عليه السلام .

(ب) نسبة السكر والزنا بالبنات للوط عليه السلام .

(جـ) نسبة الزنا بامرأة أوريا وتعريض زوجها للقتل لداوود عليه السلام .

(د) إحضار فتاة جميلة إلى داود فى آخر أيامه .

(هـ) رمى يهوذا بن يعقوب بأنه زنى بامرأة ابنه ، فأتت بفارص عن أحد أجداد المسيح ، كما أنه اشتمل الإنجيل على ما يفيد اعتقادهم بصلب المسيح ، وجعله كفارة عما ارتكبه أبو البشر .

لا شك أن العقل يحيل على الأنبياء ارتكاب الخطايا وبخاصة إذا كانت مشعرة بخسة كالزنا ، وكذلك يحيل معاقبة شخص بما ارتكبه غيره لأنه ظلم .

كما يجب أن تنزه الكتب المقدسة عن ذكر مثل هذه المخازى التى تقشعر منها الأجسام ، ويتصبب منها جبين الإنسانية عرقاً ، ويحمر لها وجه الفضيلة حياء وخجلا .

وأما الدليل الثالث . وهو اعتراف أكابرهم بعدم الاعتماد على هذه الكتب فإليك بيانه :—

نقل الكاتبون فى هذا الموضوع اعترافات كثيرة لعلماء اليهود والنصارى بتحريف التوراة ، والإنجيل ، وإنى أقتصر على ذكر بعضها لتزداد يقينا بحصول التحريف المستلزم عدم الاعتماد عليها .

قال هارسلى فى صفحة ٣٣٠ من المجلد الأول من تفسيره «إن كنكات فى الباب السابع عشر من سفر صموئيل يعلم أن عشرين آية من الآية الثانية عشرة إلى الآية الحادية والثلاثين إلحاقية وقابلة للإخراج ، ويقول إذا صححت ترجمتنا مرة أخرى فلا تدخل هذه الآيات فيها اهـ .

وقال هارسلى أيضا . فى صفحة ٢٧٥ من المجلد الثالث من تفسيره ، هذا القول صادق البتة أن المتن العبرى كان بعد حادثة (بخت نصر) بل لعله كان قبلها أيضا ، قبلية يسيرة فى أشنع حالة للتحريف بالنسبة إلى الحالة التى حصلت فى وقتها ، بعد تصحيح عزرا .

وقال أيضا فى صفحة ٢٨٢ من المجلد الثالث من تفسيره فى مقدمة كتاب يوشع أن المتن المقدس حرف لا ريب فيه ، وظاهر من اختلاف النسخ لأن العبارة الصحيحة فى العبارات المختلفة لا تكون إلا واحدة ، وهذا مظنون بل أقول قريب من اليقين ، إن العبارات القبيحة جدا دخلت فى بعض الأحيان فى المتن المطبوع ، ولكن لم يظهر لى دليل على أن التحريفات فى كتاب (يوشع) من سائر كتب العهد العتيق .

وقال (وارد كاتوليك) فى كتابه : وصل عرضحال من فرقة بروستانت إلى

السلطان (جمس الأول) بهذا المضمون، أن الزبورات التى هى داخلة فى كتاب صلاتنا مخالفة للعبرى بالزيادة، والنقصان والتبديل، فى مائتى موضع (تخمينا) اهـ وقال أيضا (وارد كاتوليك) فى كتابه مبينا أحوال الانجليز البروستانت. وما أفسدوه فى تراجمهم للتوراة والإنجيل، قال المستر كاريل: المترجمون الإنجليز أفسدوا المطلب، وأخفوا الحق، وخدعوا الجهال، وجعلوا مطلب الإنجيل الذى كان مستقيما معوجا، وعندهم الظلمة أحب من النور!! والكذب أحب من الصدق!! اهـ.

وقال أيضا وارد كاتوليك فى كتابه استدعى مستر بروتن من أراكين فونسول للترجمة الجديدة قائلا إن الترجمة التى هى مروجة فى انجلترا هى مملوءة من الأغلاط وقال للقسيسين: إن ترجمتكم الإنكليزية المشهورة حرفت عبارات كتب العهد العتيق فى ٨٤٨ ثمانمائة وثمانية وأربعين موضعا، وصارت سببا لرد أناس غير محصورين، كتب العهد الجديد ودخولهم النار.

وقد ألف (سلسوس) من علماء الوثنيين فى القرن الثانى للميلاد كتابا لإبطال الديانة النصرانية قال فيه كما نقل عنه (اكهارن) من علماء ألمانيا ما ترجمته (بدل النصارى أناجيلهم ثلاث مرات، أو أربع مرات بل أكثر من هذا تبديلا كان مضامينها بدلت اهـ) وفى كتبهم: إن الفرقة الأبيونية من فرق النصارى فى القرن الأول للميلاد كانت تصدق بإنجيل (متى) وحده وتنكر ما عداه ولكن كان ذلك الإنجيل مخالفا لإنجيل (متى) الذى ظهر بعد ظهور المسلمين. وإن الفرق المارسيونية من فرق النصارى القديمة كانت تأخذ بإنجيل لوقا وكانت النسخة التى تؤمن بها مخالفة للموجودة الآن، وكانت تنكر سائر الأناجيل، وهى عندهم من المبتدعة.

وأظن أنك بعد أن سمعت بتلك النصوص المتعارضة، وحكم العقل على هذه الكتب بالتحريف، لاشتمالها على المستحيل، واعتراف أكابرهم بالتحريف، لا يبقى عندك شك فى أنها طرأ عليها من التغيير والتبديل ما لا يمكن معه الجزم بصحتها اهـ.

القرآن الكريم

القرآن الكريم هو اللفظ العربى المنزل على سيدنا محمد ﷺ المنقول إلينا تواتراً، المتعبد بتلاوته، المتحدى بأقصر سورة منه.

أنزله الله سبحانه وتعالى على نبيه محمد عليه الصلاة والسلام منجما فى ثلاث وعشرين سنة، ولم ينزل جملة واحدة كغيره من الكتب السماوية، لتستعد القوى الإنسانية لتلقيه، وليتيسر كتابته وحفظه.

اشتمل ذلك الكتاب على مائة سورة وأربع عشرة.

منها ما نزل قبل الهجرة ويسمى مكياً.

ومنها ما نزل بعد الهجرة ويسمى مدنيا. وكانت كلما نزلت آية أو سورة بلغها النبى إلى أصحابه، وطلب منهم حفظها، فيحفظونه، ويتلون أمامه ما حفظوه ليتثبتوا من حفظه كما سمعوه من الرسول ﷺ.

ولم يكتف النبى بتحفيظ أصحابه، بل كان يأمر كُتّابَ الوحى بكتابة ما ينزل وقت نزوله، وهم كثيرون منهم زيد بن ثابت، وعلى بن أبى طالب، وعثمان ابن عفان، وعبد الله بن مسعود، ومعاوية بن أبى سفيان، فكانوا يكتبون ما يمليه عليهم فى الجلد، وأطراف الجريد التى ليس فيها خوص، والعظام مع ملاحظة ترتيب الآيات فى السور كما يأمرهم الرسول، ولم ينتقل رسول الله إلى الرفيق الأعلى حتى عرض القرآن بعد تمامه عرضتين على جبريل، ثم قرأه عليه أصحابه بعد ذلك على الترتيب المعروف، ومعنى جمع فى الصحائف، غاية الأمر أن الصحائف والألواح التى كتب عليها لم تكن مجموعة بين دفتين فى مصحف واحد، كما أنها لم تكن جميعها تحت يد واحدة، بل كانت مفرقة عند الصحابة.

وبقى القرآن فى تلك الصحف المفرقة عند الصحابة إلى أن كان حرب الردة فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه، وكثر القتل فى القراء، وفى واقعة اليمامة، فخاف سيدنا عمر أن يعم القتل جميع القراء فيذهب كثير من القرآن.

فعرض على أبى بكر رضى الله تعالى عنه جمع القرآن فلم يصادف هذا الأمر فى بدايته قبولا عند أبى بكر، لكونه لم يُفعل فى زمن الرسول ﷺ، وعرض أبو بكر هذا الرأى على زيد بن ثابت فرأى ما رآه الخليفة.

ولكن عمر صمم على ما رآه ولا زال يؤيد رأيه حتى وافقاه، فجمع أبو بكر الحفظة المعروفين بالإتقان، فاجتمعوا مرة أخرى وأحضروا تلك الصحف التى كانت مكتوبة فى زمن النبى ﷺ، وأخذوا يقرأونها ويقابلونها حتى وصلوا إلى قوله تعالى ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم ، فإن تولوا فقل حسبى الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم﴾(١) فلم يجدوه ضمن المكتوب مع كونه محفوظا عند الحفاظ، فما زالوا يبحثون حتى وجدوه مكتوبا عند أبى خزيمة بن أوس الأنصارى.

وكذلك آية ﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا﴾(٢) من سورة الأحزاب فإنهم وجدوها عند خزيمة بن ثابت فكتبوا القرآن: آياته، وسوره على الترتيب، والضبط اللذين تلقوهما عن رسول الله ﷺ، ووضع عند أبى بكر فلما توفى كان عند عمر، وبعد وفاته وضع عند السيدة حفصة أم المؤمنين بنت سيدنا عمر رضى الله تعالى عنهما.

ولم تزل هذه الصحف عند السيدة حفصة حتى كانت خلافة سيدنا عثمان رضى الله تعالى عنه.

فأشار عليه بعض أصحابه أن يكتب للناس مصاحف ويرسلها إلى الآفاق التى انتشر فيها الإسلام ليجتمع المسلمون على مصحف واحد، وحتى لا يقع

(١) الآيتان فى آخر سورة التوبة.
(٢) سورة الأحزاب الآية ٢٣.

فى القرآن زيادة ولا نقص، ولا تبديل فى آياته، ولا تغيير فى ترتيبه، فأرسل سيدنا عثمان إلى السيدة حفصة يطلب منها الصحف الموجودة عندها لتنسخ فى المصاحف، فأرسلتها حفصة إليه، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها فى المصاحف، وأرسل إلى كل مصر مصحفا، وأبقى بالمدينة مصحفا، وأمر بما سواه من الصحف أو المصاحف أن يحرق، وصار الناس يقرؤون على مصاحفه ويكتبون منه مصاحفهم.

ولم يكن ذلك المصحف مشكولا ولا منقوطا، واستمر هكذا إلى أن دخل فى الإسلام غير العرب من الفرس وغيرهم، وفشا اللحن على الألسنة، فخيف أن يقع اللحن فى قراءة القرآن، فطلب أمير العراق وهو زياد (من أبى الأسود الدؤلى) أن يضع علامات تضبط قراءتهم، فشكل أواخر الكلمات، وجعل الفتحة نقطة فوق الحرف، والكسرة نقطة تحته، والضمة نقطة إلى جانبه، وجعل علامة الحرف المنون نقطتين، وانتشرت هذه الطريقة، وعمل بها الناس، لكنها لم تحفظ الألسنة من الخطأ كل الحفظ، فدعت الحالة إلى نقط الحروف، وشكل أوائل الكلمات وأواخرها، وأوسطها، فقام بنقط الحروف نصر بن عاصم، بأمر الحجاج وقام بشكل الكلمات (الخليل بن أحمد) وجعل الفتحة ألفا مسطوحة فوق الحرف، والكسرة ياء تحته، والضمة واو فى أعلاه، ووضع علامات المد والتشديد. ولقد عنى القراء والحفاظ من بعد ذلك بوضع فواصل بين آياته، وعلامات تبين مواضع الوقف، والابتداء فيه، وعلامات أخرى تعين على أحكام تلاوته.

وجرت عادتهم أن يبينوا فى أول كل سورة أهى مكية أم مدنية، ويذكر عدد آياتها، ومازال المسلمون من الملوك والأمراء وغيرهم يتنافسون فى تحسين كتابته، ويتبارون فى تجويد قراءته، يتلقاه خلفهم عن سلفهم، إلى أن ظهرت المطابع فطبعت الألوف من نسخه فى جميع الجهات الإسلامية مع الإتقان والضبط.

ومن هذا نعلم أن المسلمين فى جميع الأعصار عنوا بالقرآن المجيد عناية لم يسبق لها مثيل فى التاريخ، وهذا تحقيق لوعده تعالى فى قوله ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾(١)

إعجاز القرآن الكريم

من الأدلة الدالة على صدق النبى محمد ﷺ فى دعواه الرسالة القرآن الكريم، حيث جاء فوق طاقة البشر، ولم يمكنهم معارضته، فكان ذلك دليلا على أنه من عند الله لا من عند محمد، ولنا مسلكان فى بيان إعجازه:

الأول من جهة التحدى.

والثانى من جهة كونه كلاما معتادا أو خارقا للعادة.

وبيان الأول أن يقال: القرآن تحدى به النبى أهل الفصاحة والبلاغة وعجزوا عن معارضته، وكل ما كان كذلك فهو معجز، ينتج القرآن معجز. فهذا قياس مركب من مقدمتين أنتج المطلوب وهو أن القرآن معجز.

ولأجل أن يكون الاستدلال صحيحا ومسلما يجب النظر فى مقدمتيه، وإيصال ما كان نظريا منهما إلى الضرورة.

وبالنظر فى المقدمتين يتضح لنا أن الصغرى نظرية فيجب إثباتها وإيصالها إلى الضرورة، أما الكبرى فهى ضرورية فلا يستدل عليها.

ولذلك نقول إن الصغرى تضمنت أمرين:

الأول: أن النبى تحدى العرب بالقرآن، وطلب منهم الإتيان بمثله.

الثانى: أنهم عجزوا عن المعارضة، **دليل الأول آيات التحدى**، التى اشتمل

(١) سورة الحجر الآية ٩.

عليها القرآن المنقول إلينا تواترا، والمتواتر دليل قطعى بالإجماع، وقد سلك الله بهم فى التحدى طريق التدلى، قطعا لحججهم، فتحداهم بالقرآن كله قال تعالى **﴿فليأتوا بحديث مثله﴾**، ثم بعشر سور منه قال تعالى **﴿أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾**، ثم بسورة منه قال تعالى **﴿وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾**(١) فهذه الآيات دلت على وقوع التحدى مرة بالقرآن كله، ومرة بعشر منه، ومرة بسورة واحدة منه، وهذه هى النهاية فى التحدى.

وأما دليل الثانى وهو العجز عن المعارضة فينبغى أن نمهد له ببيان معنى العجز أولا ثم نثبته، ولذلك نقول: العجز عن الشىء هو عدم التمكن من الإتيان به مع وجود الداعى والآلات، ولقد كان الداعى للمعارضة متحققا عند العرب، والآلات التى يستعينون بها على المعارضة أيضا متحققة، وذلك أن النبى ﷺ طلب منهم ترك دينهم، والتنازل عن رياستهم، واعتناق دين الإسلام والانقياد لتكاليفه، مع كونها توجب مشقة تلحق البدن، ونقصا فى المال، وتركا لعبادة الأصنام، التى هى أحب إليهم من أنفسهم، ولم يكن النبى فى ذلك الوقت ذا جاه وقوة، بحيث تخاف العرب قهره وسطوته، ومع هذا فقد كانوا متصفين بالشجاعة، وكانوا أهل فصاحة وبلاغة كما لا يخفى، فحيث كانت هذه الدواعى متوفرة من كل جانب، والمعين على المعارضة متحققا عند العرب ولم يتمكنوا من الإتيان بما يعارض القرآن، كانوا عاجزين لا محالة، ولو كانوا قادرين على المعارضة لأتوا بما يماثل القرآن، واشتهرت معارضتهم ونقلت إلينا لكنها لم تنقل فثبت العجز.

وقد أوردت نقوض على كل من الأمرين المذكورين فى المقدمة الصغرى لا مانع من إيرادها، والإجابة عنها، حتى يسلم الدليل تماما.

(١) سورة البقرة الآية ٢٣.

(١) قد عولتم فى إثبات التحدى على الآيات القرآنية المتضمنة للتحدى وادعيتم أنها متواترة ونحن نمنع تواترها، لأن الذى ثبت تواتره هو جملة القرآن، لا كل آية على حدتها، بدليل أنه نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه أنكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن، ونقل أيضا الخلاف فى قرآنية (بسم الله الرحمن الرحيم)، التى فى أوائل السور، ونقل أيضا أن أبىّ بن كعب أثبت فى مصحفه آية القنوت وهى (اللهم اهدنى فيمن هديت) وأثبت أيضا (لو أن لابن آدم واديين من ذهب لابتغى لهما ثالثا) ولا يخفى أن هذا الخلاف دليل على أن القرآن غير متواتر فى تفاصيله .

وآيات التحدى من جملة التفاصيل فلا تكون دالة على التحدى قطعا .

ويجاب عن ذلك بأن الذى نقل عن ابن مسعود فى الطرق الصحيحة ليس إنكار القرآنية فى هذه السور، إنما الذى فيه الخلاف هو كتابتها فى المصحف فإن ابن مسعود كان يرى عدم كتابتها فى المصاحف لكثرة تلاوتها فى الصلوات وحصول الرقى بها فلا يخاف عليها من الضياع، وهذا خلاف لا ثمرة له، وأما التسمية فالمعول عليه فى نقل الخلاف هو أنها هل هى آية من كل سورة، أو آية من القرآن، أنزلت للفصل بين السور، وأما الذى كتبه أبىّ بن كعب فى مصحفه من آية القنوت وقوله (لو أن لابن آدم الخ) فلا يؤخذ من كتابته فى مصحفه أنه كان يقول بقرآنيته، ولم ينقل عنه القول بقرآنيته، فعلى تسليم أنه كان مكتوبا فى مصحفه لا يلزم قوله بقرآنيته .

(٢) لقائل أن يقول سلمنا وقوع التحدى، ولكن هذا التحدى لا يعتبر إلا إذا وصل إلى جميع العالم، ولا يمكن القول بذلك، لأنا نعلم بالضرورة أن سائر الأقاليم البعيدة عن جزيرة العرب، ما كان يعلم ساكنوها بوجود النبى ﷺ، فضلا عن علمهم بتحديه بالقرآن، فتعين أن التحدى وصل إلى البعض لا غير، وهذا لا يكفى، لأن عجز البعض لا يكون عجزاً للجميع .

ويجاب عن ذلك بأنا نختار أنه وصل إلى البعض، ولكن إذا كان ذلك

البعض الذى وصل إليه أقدر على المعارضة، وحصل منه العجز، كان عجزه، مستلزما لعجز البعض الآخر، وحيث ثبت أن العرب الذين هم أهل الفصاحة والبلاغة وقد نزل القرآن بلغتهم، عجزوا عن المعارضة فغيرهم الذى لا علم له بأساليب الكلام البليغ يكون أعجز .

ولنا أن نختار أنه لابد فى التحدى من الوصول إلى الكل، ونقول قد وصل القرآن الآن إلى جميع الناس، وعجز الكل عن المعارضة .

(٣) نمنع قولكم إن العجز عن المعارضة قد تحقق بل حصلت المعارضة من مسيلمة فقد نقل أنه عارض قوله تعالى ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ الخ بقوله (إنا أعطيناك الجماهر فصل لربك وجاهر) وقال أيضا (والطاحنات طحنا والخابزات خبزا .

ويجاب عن ذلك بأن المعارضة بين الكلامين إنما تتحقق إذا كان بينهما مماثلة أو مقاربة بحيث يلتبس أحدهما بالآخر، أو يشتبه به، وهذا لا يتحقق إلا إذا كان الكلام المعارض به مماثلا للقرآن فى الفصاحة والبلاغة، وحسن النظم، ولم يتحقق هذا فى كلام معارض أصلا، أما مجرد التماثل فى الفواصل، أو الإخبار بالأمور الماضية، من غير اشتمال على الفصاحة والبلاغة وحسن النظم فلا يكفى .

المسلك الثانى لإثبات إعجاز القرآن

المثبتون لإعجاز القرآن من جهة كونه كلاما معتادا، أو خارقا للعادة، افترقوا إلى فرقتين :

فرقة قالت إنه كلام معتاد وفى إمكان العرب البلغاء إذا تركوا وشأنهم أن يأتوا بمثله .

وفرقة قالت إنه خارق للعادة ولا يمكن العرب مع علو كعبهم فى الفصاحة

والبلاغة أن يأتوا بمثله ، وكل من الفرقتين يثبت له الإعجاز .

الفرقة الأولى قالت نقل عن العرب خطب ورسائل وقصائد جمعت من ضروب البلاغة والفصاحة ما يجعلها فى أعلى طبقات البلاغة ، وكل من قدر على الإتيان بمثل هذه التراكيب ، فهو قادر على معارضة القرآن بمثله ، من التراكيب الجامعة لكل الأساليب البلاغية ، وغاية الأمر أن الله تعالى صرفهم عن معارضة القرآن بسلب العلوم التى توصلهم إلى ذلك ، أو بإلجائهم وقسرهم ، مع بقاء العلوم والدواعى التى توصل إلى المعارضة . وبهذا يثبت إعجاز القرآن .

هذا القول وإن نقل عن بعض العلماء لكنه لا يصح التعويل عليه فى هذا الباب ، فإنه يترك للمعارض بابا واسعا فى القدح فى إعجاز القرآن ، لأنه يؤدى إلى أن الإتيان بمثل القرآن ممكن ، والامتناع إنما جاء من كون الله سبحانه وتعالى لم يمكن المعارضين من المعارضة ، ولو كان الأمر هكذا ما كان القرآن معجزة ، لأن المعجزة مقدورة لله تعالى ، وليست مقدورة للعبد ، وكيف هذا وقد ورد أن الوليد بن المغيرة لما سمع قوله تعالى **﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى﴾** إلى آخر الآية دهش لفصاحته وبلاغته ، ووصفه بما يفيد أنه أدرك ما اشتمل عليه من وجوه الإعجاز ، حيث قال (والله إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة ، وإن أسفله لمغدق وإن أعلاه لمثمر) .

فلو كانت العلوم التى تؤهل العرب للمعارضة سلبت ما أدرك المغيرة حسن نظمه وتأليفه ، لهذا لا يصح التعويل على هذا القول .

الفرقة الثانية قالت إن القرآن خارق للعادة وحيث كان خارقا للعادة وظهر على يد مدعى النبوة وتوفرت فيه شرائط المعجزة فهو معجز ، ولكن أصحاب هذا القول اختلفوا فى تعيين الجهة التى كان بها خارقا للعادة ، ومعجزا ، فمنهم من قال خلوه عن المناقضة ، وهذا فاسد لأوجه كثيرة منها **أن الإجماع** منعقد على أن التحدى واقع بأقصر سورة من سور القرآن ، وقد يوجد فى كثير من الخطب

والشعر والرسائل ما يكون فى مقدار سورة كبيرة ، فضلا عن صغيرة ، خاليا من التناقض فيلزم أن يكون معجزا وليس الأمر كذلك .

ومنهم من قال اشتماله على الأمور الغيبية وهو فاسد أيضا لأنه يؤدى إلى أن المانع للعرب عن معارضته عدم علمهم بالأمور الغيبية ، فكان من حقهم أن يقولوا إنا متمكنون من معارضة القرآن لولا اشتماله على الأمور الغيبية .

ولكنهم لم يقولوا ذلك ، فكانت دليلا على عدم التعويل على ذلك القول .

ومنهم من قال جهة إعجازه هى الفصاحة وفسرها بسلامة ألفاظه من التعقيد وهو فاسد أيضا لأن كثيرا من شعر العرب ونظمهم ورسائلهم ليس فى ألفاظه تعقيد ، فلو كان إعجاز القرآن من هذه الجهة لكان كثير من كلام العرب معارضا للقرآن ، وأيضا لو كان وجه الإعجاز هو الفصاحة المفسرة بهذا المعنى السابق لكان قول العرب (القتل أنفى للقتل) مساويا لقوله تعالى **﴿ولكم فى القصاص حياة﴾** وليس الأمر كذلك ، فبطل ذلك القول أيضا .

وقال بعضهم جهة الإعجاز هى تجدد المعانى كلما تأمل الناظر فى ألفاظه ، وهذا فاسد أيضا ، لأن الأصل فى وجه الإعجاز أن يكون القرآن متميزا به لا يشاركه غيره فيه ، وتجدد المعانى عند تكرار التأمل ليس خاصا بالقرآن ، فإنا نرى أن الكتاب المعتنى بتأليفه وجمعه فى أى فن من الفنون ، كلما تجدد فيه النظر ظهرت معان من جديد فى كل مرة ، فكان اللازم أن تكون الكتب التى على هذا الوجه معارضة للقرآن ، وليس الأمر كذلك ، وأيضا فبعض الآيات مهما كررت النظر فيه لا يفيد إلا معنى واحدا . مثل قوله تعالى **﴿وإلهكم إله واحد﴾** وقوله تعالى **﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾** وقوله تعالى **﴿قل هو الله أحد﴾** فإنها تفيد بصريحها وظاهرها إثبات الوحدانية لله تعالى ، وما عدا ذلك من المعانى لا يخلو حاله إما أن يستقل العقل بفهمه أو لا فإن استقل بإدراكه فقد أحاط به كغيره من سائر الكلام ، فلا تفرقة بينه وبين غيره ، وإن كان لا يستقل بفهمه فهو من قبيل الأمور الغيبية ، وقد تقدم بيان بطلان كونها جهة

إعجاز. وقال بعضهم إن الوجه فى إعجاز القرآن هو البلاغة وفسرها باشتماله على وجوه الاستعارة والتشبيه، والفصل والوصل، والتقديم والتأخير والإضمار والإظهار إلى غير ذلك.

وهذا القائل إن أرجع ذلك الوجه إلى المعانى فقط دون الألفاظ فلا يصح جعله جهة إعجاز، لأن القرآن معجز باعتبار ألفاظه ومعانيه جميعا، وقال بعضهم إن الوجه فى إعجاز القرآن هو نظمه وتأليفه الذى امتاز به عن سائر الكلام، وهذا الوجه بانفراده لا يصح أن يكون وجها للإعجاز، لأنه يجوز أن يكون مع جودة نظمه غير فصيح أو غير بليغ.

القول المختار فى إعجاز القرآن

الذى اعتمده المحققون فى هذا المبحث أن المدار فى إثبات إعجاز القرآن على أمور ثلاثة لابد من تحققها.

الأول الفصاحة فى الألفاظ بمعنى أنها بريئة من التعقيد والثقل، خفيفة على اللسان.

الثانى البلاغة فى المعانى.

الثالث جودة النظم وحسن السياق فهذه الأمور الثلاثة هى التى عليها المعول فى إثبات إعجاز القرآن.

وإنما اختار المحققون هذا الوجه دون غيره لأن آيات التحدى طلبت الإتيان بالمثل، وقد ذكر مطلقا مع العلم بأن الجهات المماثلة بين الكلام كثيرة، ولم تسأل العرب النبى ﷺ عن المثل المطلوب لما تحداهم.

فدل ذلك على أن المماثلة التى بها المعارضة كانت معلومة فيما بينهم وبالرجوع إلى ما أثر عن العرب من تفاخرهم بالقصائد والخطب، يتبين لنا أن التحدى كان بينهم بهذه الأمور الثلاثة، دون سواها، فوجب أن تكون هى جهة

الإعجاز ولم يثبت أن العرب عارضوا القرآن بكلام اشتمل على هذه الأمور الثلاثة، وإذا ثبت عجزهم ثبت أن القرآن معجز.

وقد أورد على كون إعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة وجودة النظم أمور يحسن ذكرها والإجابة عنها حتى يسلم ذلك الوجه ويتبين وجه اختياره على ما عداه.

(١) لو كان الوجه فى إعجاز القرآن هو اشتماله على الفصاحة والبلاغة وجودة النظم، لما كان القرآن دالا على صدق النبى، فلا يكون معجزة، لكنه دال على الصدق بإجماع المسلمين، فبطل كون وجه الإعجاز هذه الأمور الثلاثة المذكورة.

ودليل الملازمة أن كلام العرب فصيح بليغ، جيد النظم، حسن التأليف. فيكون من جنس القرآن، فيكون مقدورا للعباد، وقد قلتم إن المعجزة من فعل الله تعالى، لا من فعل العباد، وبجعل جهة الإعجاز هذه الأمور المذكورة يكون الإتيان بمثل القرآن مقدورا للعباد، فلا يكون معجزة، فلا يكون دالا على الصدق.

ويجاب عن ذلك بأن أصل الفصاحة والبلاغة، وجودة النظم، مقدور للعباد، لكنها جاءت فى القرآن على وجه ليس مقدورا لهم، فالاشتراك حينئذ إنما وقع فى أصل الفصاحة، والبلاغة، وجودة النظم، وانفرد القرآن الكريم باشتماله على الطرف الأعلى لهذه الأمور، وهو غير مقدور للعباد، مع توفر الدواعى عند **العرب فكان معجزة**.

(٢) لو كان الوجه فى إعجاز القرآن هو اشتماله على هذه الأمور الثلاثة، ووجودها فيه، دون سواه، لكان متميزا عما عداه، بحيث إذا سمع، وكان السامع عالما بوجوه البلاغة، كالصحابة لأدرك من أول نظرة أن الكلام ليس من جنس كلام البشر، لكن قد وقع من الصحابة عند جمع القرآن ما يفيد غير ذلك،

فقد كانوا يطلبون الآية والآيتين من الحافظ، فإن كان مشهورا بالعدالة والأمانة، وصدق القول، قبلوها منه، وإلا فلا، ولو كان الوجه فى الإعجاز ما ذكر ما حصل السؤال ولتميز بمجرد سماعه عما عداه .

ويجاب عن ذلك بأن هذه الرواية موضوعة، مختلقة، لا أصل لها، والقرآن رتب وجمع فى صحائف فى زمن النبى ﷺ، غاية الأمر أن هذه الصحائف كانت متفرقة عند الصحابة، وفى زمن أبى بكر جمعت عنده، ثم بعد وفاته عند عمر، ثم بعد وفاته عند السيدة حفصة أم المؤمنين، إلى أن أخذت منها فى زمن سيدنا عثمان، وجمع القرآن كله فى مصحف واحد، وعلى فرض تسليم هذه الرواية فالتحرى إنما كان للكلمة والكلمتين، وكل ما لم يتحقق به الإعجاز .

أما المعجز من سورة قصيرة وثلاث آيات فلم يكن التحرى له أصلا .

(٣) لو كان الوجه فى إعجاز القرآن هو ما ذكر لما اشتبه الأمر على سيدنا عبدالله بن مسعود (وهو من العرب الفصحاء) فى الفاتحة والمعوذتين، لكن قد حصل له الاشتباه فيها، ولذلك لم يثبتهن فى مصحفه .

ويجاب عن ذلك بأن المنقول عن ابن مسعود فى الروايات الصحيحة، أنه لم ينكر نزول هذه السور من اللوح المحفوظ، وأن جبريل نزل بها من السماء، فهو معترف بالقرآنية، ولكنه كان يرى أن كتابة القرآن فى المصحف دعت إليها ضرورة المحافظة عليه من التغيير، والتبديل، وهذه الضرورة منتفية فى تلك السور الثلاثة .

أما الفاتحة فلأنها تتلى فى كل صلاة فلا يتوهم حصول تغيير فيها فلا حاجة إلى كتابتها، وأما المعوذتان فإن الرقى تحصل بهما، وهى من الأمور التى تتكرر فتوهم طرو التغيير والتبديل فيهما بعيد، فلذلك لم يثبتهما فى مصحفه، ولو سلم ما نقل عنه فهو قول شاذ مخالف لما أجمعت عليه الصحابة، فلا يعول عليه، وبهذا البيان السابق ثبت إعجاز القرآن، فكان معجزة دالة على صدق النبى محمد ﷺ فى دعواه أنه رسول الله للناس جميعا .

خصائص القرآن الكريم

القرآن الكريم كلام عربى، فصيح بليغ، جيد النظم، حسن الأسلوب . ومن هذه الجهة قيل إنه عربى، ومن جنس كلام العرب، وهو أيضا كتاب مقدس، نزل به جبريل الأمين على سيدنا محمد ﷺ، ومن هذه الجهة كان من جنس الكتب المقدسة، قبل طرو التغيير والتبديل عليها، يجمعها أن الجميع وحى سماوى أنزله الله تعالى للعمل به، وإرشاد من نزل على نبيهم إلى الطريق الأقوم .

ومع كون القرآن الكريم من جنس كلام العرب، فقد امتاز عن كلامهم الفصيح البليغ، بما جعله فى أرقى مراتب الفصاحة والبلاغة، فإنك ترى القرآن مع طوله، وتعدد سوره وآياته، وتناوله شؤونا متنوعة، خاليا من كل ما ينزل ببلاغته عن المرتبة العليا، ومن كل نقد يوجه إلى كلمة من كلماته، أو جملة من جمله، فى حين أن خطب العرب ورسائلهم وقصائدهم لم تخل من نقد يوجه إليها فى هذا الباب .

ومما امتاز به القرآن الكريم فى باب الفصاحة والبلاغة، إبرازه المعنى الواحد فى عدة صور مختلفة، مثل قصة سيدنا موسى عليه السلام مع فرعون، فإنها تكررت مرارًا، ومع ذلك تراها قد لبست فى كل مرة ثوبا جعلها تتناسب مع الآيات التى سبقتها، والتى تلتها، فتارة تلبس ثوب الحقيقة، وأخرى ثوب المجاز أو الكناية مع إطناب، أو إيجاز، أو مساواة، وفى كل هذه الأحوال ترى انسجاما بين الحروف والكلمات، والجمل، لا يوجد فى كلام العرب البلغاء، كذلك مما امتاز به القرآن الكريم ارتباط جميع آياته ببعضها ارتباطا لم يشبه مخالفة أو تناقض .

فترى الآية المشتملة على إطناب موضحة لآية أخرى موجزة ؛ اشتركت معها فى معنى واحد وهكذا .

وهذا الباب واسع ليس محله علم الكلام فإن أردت الاستزادة منه فعليك بكتب البلاغة التطبيقية .

أما الأوجه التي امتاز بها عن الكتب المقدسة فكثيرة :

منها أنه كتاب صالح لجميع الناس، ومناسب لجميع الأزمان فلا ينسخ بغيره، وقد نسخ ما قبله من الكتب السماوية، بالنسبة للأحكام التكليفة بخلاف غيره .

ومنها أن مباحث العقائد سواء تعلقت بالخالق، أو بالبعث، أو بالأنبياء ذكرت فيه مقرونة بأدلتها الكونية أو العقلية، بخلاف غيره من الكتب السماوية فإن العقائد ذكرت مجردة عن الأدلة، ولا سند لإثباتها إلا مجرد الوحي بها .

ومنها أنه اشتمل على جميع ما اشتملت عليه الكتب المقدسة من توحيد، وقصص ومواعظ وآداب فاضلة .

وانفرد بالأخبار عن أمور غيبية لم تكن قد وقعت حين نزوله، كذلك أرشد إلى حكم لبعض الأشياء، مثل إرسال الرسل .

ومنها كون الشريعة التي جاء بها طريقا وسطا بالنسبة للشرائع السابقة فليس فيها من أنواع التكليف ما يشق على النفس احتماله، كما كان في الشرائع السابقة، ولا منع الإنسان من التمتع بالطيبات من الرزق، ولا التزهيد في الدنيا، والأمر بتركها، قال تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾(١) وقال تعالى ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾(٢) .

ومنها خلوه من الغموض والتعمية على الناظرين فيه، فآياته واضحة المعنى، والخفاء الذي يلاحظ في بعض الآيات يزيله آيات أخرى واضحة المراد .

ومنها عدم جمع كل نوع من مقاصده التي نزل لأجلها في سورة على حدة بخلاف غيره من الكتب المقدسة .

---

(١) سورة البقرة الآية الأخيرة ٢٨٦.
(٢) سورة القصص الآية ٧٧.

فالعقائد ذكرت مفرقة في سور، كذلك العبادات والآداب، والقصص، وقواعده التشريعية، والحدود والعقوبات، والحكمة في ذلك أنه لو جمع كل نوع منها على حدة كما في التوراة لفقد القرآن بذلك أعظم مزاياه، وهي استفادة كل حافظ للقليل من سوره كثيرا من مقاصده، المنبثة في جميع السور، لأن السورة الواحدة لا يوجد فيها في ذلك الترتيب إلا مقصد واحد من المقاصد، التي نزل القرآن لإفادتها، فلو اقتصر الشخص على حفظها، وليس فيها إلا مقصد واحد لأدركه الملل عند تكرار تلاوتها، وكانت فائدته قاصرة على باب واحد، بخلاف ما إذا كانت المقاصد منبثة في جميع السور .

ومنها نزوله باللغة العربية الفصحى وبذلك تحقق إعجازه، وكونه معجزة دالة على صدق النبي ﷺ .

ومنها تكرار بعض المقاصد مثل التوحيد، والبعث، والرسالة مع عدم الملل، والسآمة، بل مع القبول والحسن، والتأثير في نفس السامع، بأبلغ وجه وآكده، فإن القرآن اشتمل عليه دون غيره من الكتب لاقتلاع ما ركز في نفوس القوم، وتأصل فيها، من عبادة الأصنام ومساواة الخالق للعباد، واستبعاد كون الرسول من البشر، فإن ما تأصل في النفوس وتشبعت به، وألفته، لا يكفي في اقتلاعه التنبيه مرة أو مرتين .

الإيمان بكل ما جاء به القرآن

أنزل الله سبحانه وتعالى الفرقان على نبيه محمد ﷺ بلفظه، المتعبد بتلاوته، والعمل بما تضمنه من الأحكام، والتصديق بما دل عليه من العقائد الدينية، والتحلي بما أرشد إليه من مكارم الأخلاق، ووصل إلينا بطريق التواتر بلا شبهة في سورة من سوره أو آية من آياته .

لهذا يجب على كل مسلم ومسلمة التصديق بجميع سوره وآياته، بحيث لو

أنكر قرآنية سورة أو آية، كان ذلك الإنكار مخلا بعقيدته، مقتضيا لعدم إيمانه، سواء كانت تلك السور والآيات مفهومة المعنى أو غير مفهومة.

هذا الكتاب الكريم المشتمل على العقيدة الصحيحة بالنسبة للخالق جل وعلا، وبالنسبة للأنبياء، وعلى الأحكام التكليفية، وكل ما فيه رقى النوع الإنسانى من حيث دلالته على معناه يتنوع إلى أنواع:

الأول ما هو نص فى معناه بحيث لا يحتمل غيره، مثل الآيات الدالة على وجود البارى وتوحيده، وقدرته وإرادته وعلمه، والآيات الدالة على رسالة محمد ﷺ، وعمومها، ورسالة غيره ممن ذكرت أسماؤهم تفصيلا.

والآيات الدالة على وجوب الصلاة والصوم، والزكاة والحج، والآيات الدالة على تحريم الشرك، والظلم والزنا، وحكم هذا القسم وجوب الإيمان والجزم والتصديق بما دل عليه، بحيث لو انعدم التصديق به انعدم الإيمان.

الثانى ما ليس نصا فى معنى خاص، بل يحتمل عدة معان، وكل معنى منها لا يحيله العقل، بل يحتمله التركيب، ويصلح للدلالة عليه، ولم يقم إجماع على تعيين معنى من هذه المعانى التى يحتملها.

وحكمه عدم وجوب الجزم بمعنى من هذه المعانى المحتملة، وجاز لمن كان من أهل النظر والاستنباط عليه أن يقلد واحدا من أهل الاستنباط.

مثال هذا القسم قوله تعالى ﴿**وامسحوا برؤوسكم**﴾(١) فإن الباء الداخلة على الرؤوس يحتمل أن تكون للتبعيض، وأن تكون للإلصاق، وأن تكون زائدة، والآية صالحة لكل هذه الاحتمالات، ولذلك أخذ كل إمام من المجتهدين باحتمال.

---

(١) جزء الآية رقم ٦ من سورة المائدة وراجع فى ذلك تفسير القرطبى، فى معنى هذه الآية.

ومن هذا النوع آية الرؤية وهى قوله تعالى ﴿**وجوه يومئذ ناضرة ۝ إلى ربها ناظرة**﴾(١) فإنها لكونها ليست نصا فى الرؤية أمكن للمعتزلى أن يؤول فيها (انظر مبحث الرؤية).

النوع الثالث ما يحتمل معنى مستحيلا هو المتبادر منه، ومعنى ممكنا، وهو غير متبادر مثل قوله تعالى ﴿**ويبقى وجه ربك**﴾ وقوله تعالى ﴿الرحمن على **العرش** استوى﴾ وقوله تعالى ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ فإنها بحسب الظاهر تفيد مماثلة البارى للحوادث، وهى مستحيلة عليه سبحانه وتعالى، وهذه الآيات وما ماثلها قد أجمع الخلف والسلف على صرفها عن ظاهرها.

واختلفوا فى تعيين المعنى المراد، فالسلف فوضوا الأمر فيه لله تعالى، والخلف ترجح عندهم معنى يصح وصف البارى سبحانه وتعالى به، فحكمها الجزم بأن المعنى الظاهر مستحيل الإرادة، وأما تعيين المعنى المراد بعد ذلك فالإنسان فى حل من التفويض، أو تعيين معنى خاص.

إذا علمت هذا فاعلم أنه يجب على المكلف الإيمان والتصديق بما دل عليه الكلام نصا تفصيلا(٢) كالصفات التى ذكرت مفصلة، مثل القدرة والإرادة، وعدد الرسل الذى جاء مفصلا فى القرآن الكريم، وإجمالا فيما ورد مجملا، كثبوت الكمال المطلق لله سبحانه وتعالى، وثبوت أن لله رسلا لم تقص علينا تواريخهم، كما يجب الإيمان بأن المستفاد من آيات التشبيه بحسب الظاهر غير مراد.

أما ما لم يكن نصا فى معناه بل احتمل عدة معان، أو لم تفهم له معنى،

---

(١) سورة القيامة الآيتان ٢٢، ٢٣.

(٢) هكذا فى النسختين المطبوعتين ويبدو أن فى العبارة خطأ مطبعيا والأولى أن يقال: نصا تفصيلا فيما ورد مفصلا كالصفات ... الخ بدليل المقابلة فى قوله بعد ذلك وإجمالا فيما ورد مجملا.

فالواجب علينا بإزائه الجزم بأنه من الكلام المستعمل الدال على معنى، وليس من الكلام المهمل، ولا يجب علينا الجزم بمعنى من معانيه .

نهج القرآن الكريم فى الاستدلال
على إثبات الصانع والرد على الخصوم

اتفقت الكتب السماوية وجميع الأديان من عهد أبينا آدم عليه السلام إلى أن بعث سيدنا محمد ﷺ، على مطالبة الأمم وتكليفها بتوحيد الخالق جل وعلا، وانفراده بالتصرف المطلق، وتنزهه عن كل نقص، واتصافه بكل كمال، غير أن ما عدا القرآن من الكتب السماوية سلك طريقا فى بيان ذلك المقصد الأسنى، يتناسب مع استعداد أهل زمنه الذى نزل فيه، وهو ذكر العقائد مجردة من الدليل، حيث إن أهل ذلك الزمن لم يكونوا قد استعدوا للنظر فى الآيات الكونية .

أما القرآن الكريم فقد نزل فى زمن كان الإنسان فيه قد بلغ رشده، وأصبح أهلا للتفكر فى ملكوت السموات والأرض، مستعدا لفهم الأدلة وللوقوف على شىء من الحكم، والمصالح المقتضية للتكليف .

ولذلك جاء هذا الكتاب الحكيم سالكا منهجا، خالف فيه سائر الكتب المقدسة، فقد طالب المكلفين بالعقائد الدينية وبرهن على ذلك المدعى، ورد على المخالفين وفند قولهم، وأيده بالدليل، وحث الإنسان على التفكر فى الكائنات، وذم التقليد، غير أنه لم يسلك طريقة علماء الكلام فى الاستدلال، من التزام ذكر مقدمات على شكل قياس، مستوف لشروط لازمة لإنتاجه، بل أورد الدليل على عادة العرب، وهو أمر مشتمل على ما يثبت المدعى بمعنى أنه ذو جهات كثيرة، بعضها يدل وبعضها لا يدل كالاستدلال بالعالم على وجود البارى سبحانه وتعالى، فإن العالم ذو جهات وصفات كثيرة، كطوله وكثافته،

وبساطته وتركيبه، وبياضه وسواده، وحدوثه، فإن هذه الجهات لا يصلح منها للدلالة على وجوده تعالى إلا جهة واحدة وهى الحدوث، ولم تلتزم طريقة المتكلمين فى الاستدلال القرآنى لأن الرسول عربى، والقرآن نزل بلغة العرب، ولأن طريقة المتكلمين فيها خفاء لا ينكشف إلا للخاصة، فلو جاء القرآن على هذه الطريقة لكانت فائدته قاصرة على الخواص، ولا تتعداها إلى العوام .

أما طريقة العرب فى مخاطباتهم فينتفع منها العوام فيأخذون ما يفهمهم ويكفيهم فى الحجة، والخواص يأخذون ما يناسب استعدادهم ويوصلهم إلى القطع والجزم بالمطلوب .

ومع كونه جرى على عادة العرب فى الاستدلال، وإبطال أقوال الخصوم، فإنه لم يلتزم نوعا خاصا فى الاستدلال، فتارة لا يذكر عدة أمور تشتمل على جهات كثيرة، وبعض هذه الجهات هو محط الاستدلال دون غيره، فيأمر بالتفكر والنظر وإعمال العقل لمعرفة هذه الجهة الموصلة إلى المطلوب، مثل قوله تعالى فى سورة الأعراف ﴿أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض﴾(١) وقوله فى سورة يونس ﴿قل انظروا ماذا فى السموات والأرض﴾(٢) وقوله فى سورة الروم ﴿أو لم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض﴾ الآية وقوله تعالى ﴿ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا﴾(٣) فجميع هذه الآيات تشير إلى طلب التفكر فى إنشاء السموات والأرض وإبداعهما، وفيما اشتملا عليه من عجائب المصنوعات، ودقائق الأسرار، ولطائف الحكم، وغير ذلك من الأحوال الدالة على وجود الصانع، ووحدته فى ذاته وصفاته، وأفعاله .

---

١) سورة الأعراف جزء الآية ١٨٥ .
٢) سورة يونس الآية ١٠١ .
٣) سورة آل عمران جزء الآية ١٩١ .

وتارة يستدل بطريق القياس كاستدلاله على المعاد الجسماني بقياسه على بدء الخلق قال الله تعالى ﴿كما بدأكم تعودون﴾ أو بقياس الأولوية كقوله تعالى ﴿أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم﴾(١) .

كما أنه قد يستدل على إبطال قول الخصم بطريق السبر والتقسيم مثل قوله تعالى ﴿ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل آلذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين نبؤوني بعلم إن كنتم صادقين . ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين قل آلذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم إن الله لا يهدى القوم الظالمين﴾(٢) سيقت هذه الآيات لتخطئة الكفار فى تحريمهم ذكور الأنعام تارة وأناثها تارة أخرى، بطريق السبر والتقسيم، وحاصل المعنى أن الله تعالى خلق من كل نوع من هذه الأنواع ذكرا وأنثى، فتحريمكم الذكور تارة، والأناث تارة أخرى، إما أن تكون علته الذكورة، وإما أن تكون الأنوثة، وإما أن تكون اشتمال الرحم عليهما، وإما أن تكون علته السماع من الله تعالى بدون واسطة، وإما أن تكون العلة الوحى على لسان نبى مرسل، فإن كانت العلة هى الذكورة فاللازم تحريم جميع الذكور فى كل الأزمنة، وإن كانت العلة الأنوثة فاللازم تحريم الأناث فى جميع الأزمنة، وإن كانت العلة اشتمال الرحم، فاللازم تحريم الصنفين معا، وإن كانت العلة هى الأخذ عن الله تعالى مباشرة فهو باطل، لأن الأخذ عنه بلا واسطة لا يتأتى، وإن كانت العلة هى الوحى فباطل أيضا، لأنه لم يكن عند هؤلاء القوم رسول قبل محمد. وإذا بطلت كل هذه الأحوال بطل المدعى، وهو تحريم الذكور فى وقت والإناث فى وقت آخر، فيكون هذا القول افتراء منهم على الله وكذبا .

(١) سورة يس الآية ٨١.
(٢) سورة الأنعام الآيات ١٤٣، ١٤٤.

وقد يستدل على إبطال قول الخصم بالقول بالموجب وهو أن تقع صفة فى كلام الغير كناية عن شىء أثبت له حكم، فتثبتها لغيره، كقوله تعالى ﴿يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾(١) .

فالأعز صفة وقعت فى كلام المنافقين كناية عن فريقهم، والأذل كناية عن فريق المؤمنين، وقد أثبت المنافقون لفريقهم إخراج المؤمنين من المدينة فرد الله عليهم بقوله ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾، فكأنه يقول لهم قولكم إن الأعز يخرج الأذل صحيح، لكن الأعز المخرج الله ورسوله والمؤمنون والأذل المخرَجُ المنافقون .

ومن طرق إبطال قول الخصم التى وردت فى الكتاب الكريم التسليم وهو أن يفرض المحال الذى يدعى الخصم إمكانه واقعا، ويرتب على ذلك الوقوع المفروض مُحالاً، مثل قوله تعالى ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾(٢) فإن المعنى أن الله منفرد بالتصرف والعبودية وليس له شريك، ولو سلمنا أن معه إلها لذهب كل واحد منهم بما خلقه، واستبد به، وامتاز ملكه عن ملك الآخرين، ووقع بينهم التحارب وظهر التغالب، كما هو حال ملوك الدنيا، فلا يتم فى العالم أمر ولا ينفذ حكم، ولا تنتظم أحواله، والواقع خلاف ذلك، ففرض الإلهين محال، لما يلزمه من المحال وهو الفساد .

ومن طرق إبطال قول الخصم الانتقال، وهو أن ينتقل المستدل إلى استدلال غير الذى سلكه لإبطال قول خصمه، لكون الخصم لم يفهم وجه الدلالة فى الأول، ومثاله ما جاء فى مناظرة سيدنا إبراهيم عليه السلام لملك وقته المسمى نمروذ .

(١) سورة المنافقون الآية ٨.
(٢) سورة المؤمنون الآية ٩١.

قال له إبراهيم لما امتنع عن الإيمان بالله، وتمسك بالأصنام ﴿ربى الذى يحى ويميت﴾ أى يخلق الحياة والموت فى الأجسام، فقال الخصم أنا أحيى بالعفو عن القتل، وأميت بالقتل، فعلم الخليل عليه السلام من هذا الرد، أنه لم يفهم معنى الإحياء والإماتة، أو أنه فهم وغالط، فانتقل سيدنا إبراهيم إلى استدلال آخر لا يمكن لخصمه أن يتخلص منه، ولا أن يغالط فيه، فقال إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فانقطع الخصم وهذا قليل من كثير.

ومن تتبع التراكيب القرآنية، وتأمل فى طرق الاستدلال والرد على الخصوم، يظهر له أن ذلك الكتاب المقدس ما ترك بابا من أبواب الاستدلال والرد على الخصوم، وإبطال قولهم بالطريقة المعتادة فى اللسان العربى، إلا طرقه، فهو الكتاب السماوى الذى حاز قصب السبق فى ذلك الميدان.

علاقة القرآن بالعلوم على اختلاف أنواعها

جاء فى القرآن آيات كثيرة ترفع من شأن العلم، وترغب فى تحصيله، وتنعى على التقليد واتباع الظن، من ذلك قوله تعالى ﴿قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ وقوله تعالى ﴿لا يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور﴾ وقوله تعالى ﴿ائتونى بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين﴾ وقوله تعالى ﴿قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا﴾ وقوله تعالى ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾.

وقوله تعالى ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ وقوله تعالى ﴿إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس﴾ وقوله تعالى ﴿إن الظن لا يغنى من الحق شيئا﴾.

هذه الآيات وما ماثلها تحث الإنسان على تحصيل العلوم وترفع من شأن العلم، الرافع للجهول، وتذم الاعتماد على الظن، ومن هذا يعلم أن القرآن الكريم يطلب من الإنسان التحلى بالعلم، لا فرق بين أن يكون ذلك العلم من العلوم

الشرعية، أو الرياضية، أو غيرها، ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾ الآية فإنها تأمرنا بأن نعد لأعداء الدين الآلات التى نستعين بها على دفع هجمات العدو، وهذا يستدعى تعلم الصنعة التى توصلنا إلى صنع الآلات، بل يستدعى البحث وراء خواص الأجسام، حتى نعلم فائدتها وثمرتها فننتفع بها.

وبهذا الاعتبار يقال إن القرآن يدعونا إلى تعلم العلوم التى توصلنا إلى مصالحنا وتحصيل ما نحتاج إليه.

ولما كان لبعض العلوم شأن كبير فى ترقية النوع الإنسانى، وهدايته إلى تحصيل السعادة فى الدارين، لم يكتف القرآن الكريم بالترغيب فى تحصيلها على طريق الإجمال، بل اشتمل على آيات إذا نظر فيها المفكر استنبط هذه العلوم منها وإليك البيان:

وردت آيات كثيرة فى القرآن دلت على وحدانية الله تعالى ووجود قدرته وإرادته، وإحاطة علمه بجميع الأشياء، ومخالفته للحوادث، وأن لله تعالى رسلا من جنس البشر، خصهم بفضله، فأرسلهم لهداية الناس إلى الصراط المستقيم، وأقام الأدلة العقلية والكونية على ذلك، وأرشد الناس إلى التأمل فيها.

فاستنبط علماء الكلام من هذه الآيات علم الإلهيات والنبوات، وسموه بعلم أصول الدين أو التوحيد أو الكلام.

ونظرت طائفة أخرى من العلماء فى بعض الآيات فرأوا منها العام والخاص، والمحكم، والظاهر، والنص، والمفسر والمجمل، والمتشابه، فاستنبطوا منها علما سموه بأصول الفقه، وفكرت طائفة فيما فيه من الحلال والحرام وسائر الأحكام فاستنبطوا من ذلك علم الفقه، ونظرت طائفة إلى ما تضمنه من أخبار الأمم السابقة مع أنبيائهم التى ذكرت للاتعاظ بما حصل لهم، فاستنبطوا علم التاريخ.

ونظر فريق آخر إلى ما فيه من المواريث وبيان أنصباء الورثة فاستنبطوا منه علم الفرائض، ونظرت طائفة إلى الآيات الدالة على الحكم الباهرة فى الليل والنهار، والشمس والقمر، ومنازله، والنجوم، فاستنبطوا من ذلك علم المواقيت .

وكذلك استنبطت طائفة من البراهين التى اشتمل عليها والمقدمات والقول بالموجب والمعارضة علم الجدل، ومن ذلك مناظرة سيدنا إبراهيم النمروذ ومحاجة قومه .

كذلك نظر علماء الأخلاق إلى ما تضمنه الكتاب الكريم من الترغيب فى التحلى بالأخلاق الفاضلة كالعدل والإحسان، والصدق والوفاء بالوعد، وأخذ العفو والخوف من الله وحده، فاستنبطوا منه علم الأخلاق .

أما علم الطب فقد أشار القرآن إلى أصوله الثلاثة: وهى الحمية وحفظ الصحة واستفراغ المواد المضرة فى ثلاث آيات .

الأولى آية التيمم التى أفادت أنه يباح للمريض ترك استعمال الماء والاكتفاء بالتيمم حمية له .

الثانية آية الصوم التى تضمنت إباحة الفطر للمريض والمسافر محافظة على صحته متى خاف الضرر .

الثالثة قوله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام﴾ الآية فقد أباحت للمريض ومن به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق ليستفرغ المواد الفاسدة، والأبخرة الرديئة التى تولد الميكروبات الضارة .

كذلك نظر فريق من العلماء إلى ما فى القرآن من الوعد والوعيد، والتحذير والتبشير، وذكر الموت والمعاد، والنشر والحشر، والحساب والعقاب، والجنة والنار فاستنبطوا فصولا من المواعظ وأصولا من الزواجر .

أما تركيبه فقد نظر فريق من العلماء إلى المعرب والمبنى منها فى الأفعال والأسماء، والحروف العاملة وغيرها، فاستنبطوا منه علم النحو، ونظر فريق آخر

إلى ما فى هذه التراكيب من جزالة اللفظ، وبديع النظم، وحسن السياق والإطناب والإيجاز، والمجاز والكناية والمحسنات البديعية فاستنبطوا منه علم المعانى والبيان والبديع .

ومن هذا يتبين أن القرآن الكريم هو الطريق الصحيح، والأصل الذى استنبطت منه هذه العلوم التى لا غنى للإنسان عنها فى معاشه ومعاده، أما التوسع إلى حد أن يقال إنه اشتمل على جميع العلوم حتى الرياضة مثل الحساب والهندسة والجبر فأظن أن فضل القرآن لا يحتاج إلى مثل هذا التكليف ويكفى فيه الترغيب فى تحصيل العلم على طريق الإجمال .

الرد بتوسع على ما وجهه إليه أعداؤه من المطاعن

جرت عادة الناس أنه إذا قام من بينهم مصلح يطالبهم بسلوك طريق مغاير لما اعتادوه فى شؤونهم الخاصة والعامة كان ذلك شاقا على نفوسهم، فتعترضه صعاب كثيرة فى طريقه، ويوجد من يعارضه، ويقف فى سبيل نشر دعوته، لأن تحويل الناس عما ألفوه ليس بالأمر السهل، فإن الإلف من أقوى دواعى المحبة والتمسك بالمعتاد، فإذا داوم ذلك المصلح على مطالبة الناس باتباعه، وأخذ يبين لهم المنافع والمصالح المترتبة على الأخذ بقوله، والتحول عما ألفوه، وذلل تلك الصعاب التى وقفت فى طريقه أثمرت دعوته، وأتت بالنتائج العائدة عليهم بالنفع، ولكن ليس هذا بالنسبة لجميع من طالبهم باتباعه، لاختلاف استعدادهم فى التأثر وعدمه، والخضوع للحق أو العناد. فمن الناس من يجد فيه ذلك الإرشاد فيخضع لما أراده ذلك المصلح، ومن الناس من يعاند فيختار البقاء على ما اعتاده، وإن كان مؤديا إلى الضرر، ويفقد الروابط بين بنى الإنسان، ومن الناس من يمقت التقيد بقانون، ولا يرضى لنفسه إلا أن يكون تحت تأثير الأهواء والشهوات .

هذا الفريق المعاند والفريق الخاضع لشهواته من مصلحته أن يدبر مسلكه

الذى اختاره فيلتمس شبها توصله إلى خدش قانون ذلك المصلح، والقدح فيه بما تسوله له نفسه .

هذه العادات كانت عند بعث النبى ﷺ فإنه لما رأى الناس مشركين وأهل الكتاب ليسوا مؤمنين إيمانا صحيحا، واعتادوا أمورا لا يرضاها العقل السليم، ولا الدين الصحيح، طالبهم بترك هذا المألوف لهم، وباعتناق دين الإسلام الكفيل بمصالحهم، الخاصة والعامة، فمنهم من شرح الله صدره للإسلام فآمن وصدق بما جاء به، ومنهم من تمسك بدينه الذى يدين به، وإن كان قد دخله التغيير والتبديل، مثل اليهود والنصارى، ومنهم من مقت جميع الأديان ولم يرض لنفسه التمسك بدين وهم الملحدون .

ولأجل أن يبرز كل من هذين الفريقين مسلكه الذى ارتضاه قام بالطعن فى القرآن، وكونه وحيا من الله تعالى، وغرضهم من ذلك الوصول إلى نتيجة تتطلبها نفوسهم، وهى أن دين الإسلام ليس دينا سماويا صحيحا، فأوردوا شبها على القرآن الكريم ظنوها مؤيدة لعقيدتهم، وهى كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا، وسأذكر لك ما وقفت عليه من المطاعن التى وجهها الملحدون، والتى وجهها النصارى. وأجيب عنها بما تطمئن إليه نفس الناظر إن شاء الله تعالى .

المطاعن التى وجهها الملحدون

(١) قد اختلف العلماء فى حقيقة القرآن فقال فريق إنه معنى قائم بذاته، والكلمات التى نتلوها دالة عليه، وقال فريق إنه الحروف التى تركبت منها الكلمات التى نتلوها وكل فريق يخطىء الآخر فيما ذهب إليه، وحيث حصل الاختلاف فى بيان حقيقته فلا يصح الحكم بإعجازه، وأنه حجة، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ولم يحصل تصور القرآن يقينا مع ذلك الاختلاف، ويجاب بأنه لا خلاف فى أن القرآن يطلق بالمعنيين المذكورين، وأن الذى حكم

عليه بالإعجاز وأنه حجة هو الكلام اللفظى الذى يقرأ فاندفع الاعتراض .

(٢) قد اختلف العلماء فى جهة إعجاز القرآن كما يتبين لك من المنقول سابقا عن الباحثين فى جهة الإعجاز .

وحصول الاختلاف يشعر بأن الإعجاز خفىٌّ لم يهتد إليه الباحثون يقينا، فلا يصح الحكم به، ويجاب عن ذلك بأن الإعجاز متفق عليه والاختلاف إنما حصل فى جهته وهو لا يقتضى خفاء الإعجاز .

(٣) لا نسلم أن القرآن حجة على صدق محمد فى دعواه، إلا إذا تيقنا أنه من عند الله، والجزم بذلك لا يتأتى، لاحتمال أن يكون بعض الجن أو الشياطين أو بعض الملائكة لقنه محمداً، كذلك يحتمل أن محمدا قد أعطى من الفصاحة والبلاغة ما لم يعط غيره، فأمكنه أن يأتى بكلام ليس فى مقدور العرب الإتيان بمثله، فأتى به وسماه قرآنا .

ويجاب عن ذلك بما يأتى إن احتمال كونه من الجن أو الشياطين أو الملائكة بعيد لأمرين: **الأول أن طريق إثبات** هذا إنما هو السمع ولا دخل للعقل فيه ولم يرد سمع بذلك أصلا . **الثانى أن كونه من وحى الجن** أو الشياطين أو الملائكة لو كان محتملا لذكرته العرب فى القدح فى نبوة محمد ﷺ، لأنهم كانوا حريصين على كل ما يبطل دعوى الرسول ﷺ، فلما لم يذكروا شيئا من هذه الاحتمالات كانت ساقطة الاعتبار، وغير قادحة فى الحجية، ويبطل خصوص احتمال كونه من الجن والشياطين أن النبى تحدى الجن والشياطين بالقرآن، كما تحدى الإنس وقد نطق القرآن بذلك قال تعالى ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ فلو كان القرآن من كلامهم لتوفرت دواعيهم إلى معارضته وعارضوه لكن لم يعارضوا لأنه لم ينقل مع توفر الدواعى ويبطل خصوص احتمال كونه من الشياطين أن القرآن لعن الشياطين وأمر بالبعد عنهم وعدم اتباعهم فيما يوسوسون به للإنسان، فلو كان القرآن من كلامهم لكانوا ناصرين للنبى بإتيانه القرآن، مع شدة عداوته لهم

بسبب لعنهم، وليس من المعقول أن يوحوا إليه بكلام يتضمن لعنهم .

ويبطل خصوص احتمال كونه من الملائكة أنه لو كان من كلامهم وليس من عند الله لكانوا موافقين محمدا في تلبيسه على الخلق والتضليل بهم وبذلك تكون الملائكة قد عصت ربها، وهذا يخالف ما ثبت بالدليل من أنهم معصومون عن المعصية، فهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون .

وأما احتمال كونه من كلام محمد فهو بعيد وباطل عقلا، لأن الذى عرف في معجزات الأنبياء أن المعجزة تكون من جنس ما برع فيه قوم ذلك النبي الذى أرسل إليهم وامتازوا به، فإذا عجز قومه عن الإتيان بمثل ما أتى به مع أنه من جنس ما امتازوا به، ثبت أنه من عند الله، لذلك كانت معجزة موسى قلب العصا حية لأن قومه اشتهروا بالسحر فلما رأوا أن ما أتى به لا يمكنهم الإتيان بمثله قالوا (آمنا بالله رب العالمين) وكانت معجزة عيسى إبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى، لأن قومه اشتهروا بصناعة الطب، ولما رأوا أن ما أتى به خارج عن طاقتهم صدقوه، كذلك لما أرسل النبي ﷺ وكانت معجزته القرآن وهو من جنس كلام العرب من حيث اشتماله على الفصاحة والبلاغة، وجودة النظم، وحسن التأليف، وعجز العرب عن الإتيان بكلام يماثله وجب الحكم بأنه من عند الله وبطل احتمال كونه من عند محمد .

(٤) جاء في القرآن ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾[1] وهذه الآية صريحة في أن الاختلاف في القرآن دليل على أنه ليس من عند الله وقد وجد الاختلاف فيه، فيبطل قولكم إنه من عند الله .

بيان ذلك أنه قد حصل اختلاف في ألفاظه وترتيبه وزيادة بعض الكلمات واختلاف حركاته، أما الاختلاف في ألفاظه فقد قرأ بعض القراء (كالصوف) بدل (العهن) وقرأ بعضهم (فكانت كالحجارة) بدل (فهي كالحجارة) وقرأ بعضهم

(١) سورة النساء الآية ٨٢.

(فاقطعوا أيمانهما) بدل أيديهما، ومن هذا القبيل كثير، وأما الاختلاف في ترتيبه فمنه قراءة (ضربت عليهم المسكنة والذلة) بتقديم المسكنة، وفي القراءة الأخرى تقديم الذلة على المسكنة، وقرأ بعضهم (وجاءت سكرة الحق بالموت) والبعض الآخر قرأ (وجاءت سكرة الموت بالحق) وقرأ بعضهم (فتلقى آدم من ربه كلمات) بنصب آدم ورفع كلمات، فتكون كلمات مقدمة في المرتبة، وفي قراءة أخرى برفع آدم ونصب كلمات، فتكون (كلمات) واقعة في موضعها، وأما الاختلاف بالزيادة فقد جاء في عدة آيات .

منها قوله تعالى ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم﴾[1] فقد زاد بعض القراء بعد قوله (أمهاتهم) (وهو أب لهم) .

ومنها قوله تعالى ﴿إن الذين يناودنك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون﴾[2] فقد زاد بعض القراء بعد قوله (الحجرات) (بنو تميم) .

وأما الاختلاف في حركاته فهو كثير منه قوله تعالى ﴿ربنا باعد﴾ بصيغة الأمر، وقرأها بعضهم بصيغة الماضي ومنه قوله تعالى ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم﴾ بضم الفاء وقرأه بعضهم بفتح الفاء .

ويجاب عن ذلك بأن قوله تعالى ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾ دل على أن حصول الاختلاف فيه يدل على أنه ليس من عند الله، وأنواع الاختلاف كثيرة، وليس في الآية ما يعين نوع الاختلاف فقصره على الاختلاف في الألفاظ، وما ذكر لم يقم عليه دليل، ولم تعينه قرينة، والأليق أن يصرف إلى ما به التحدي لأنه هو الذي يقوده سياق الكلام، وحينئذ يكون معنى الآية، ولو كان القرآن من عند غير الله لوجدتم التفاوت باشتماله على المراتب المتعددة لما كان في الفصاحة والبلاغة على نمط واحد، ولكان العرب أن من أنشأ

(١) سورة الأحزاب الآية ٦ .

(٢) سورة الحجرات الآية ٤ .

قصيده أو صاغ خطبة، أو رسالة، وكانت طويلة يكون كلامه فى بعض المواضع أبلغ من البعض الآخر، بخلاف القرآن فإنه مع طوله على طريقة واحدة فى الفصاحة والبلاغة وحسن الانتظام .

ويجاب أيضا بأن القراءات المتعددة الواردة ليست بدرجة واحدة فى الثبوت بل منها ما ثبت بالتواتر، ومنها ما ثبت بالشهرة، ومنها ما ثبت بالآحاد، والمعروف أن الذى يحكم بقرآنيته أصلا هو ما ثبت بالتواتر لا غير، بخلاف الثابت بالشهرة، أو الآحاد، فلا يحكم بقرآنيته أصلا فى القراءات، فلو نقل اختلاف فى القراءات وكان متواترا لا يضر فى القرآنية لأن الاختلاف الذى يخرج عن القرآنية هو المؤدى إلى التضارب والتناقض، والاختلاف فى القراءات لا يؤدى إلى ذلك .

(٥) حصل تناقض فى القرآن من جهة المعنى والوصف وهذا يدل على أنه ليس من عند الله وأنه لا يصح الاحتجاج به .

أما التناقض فى المعنى فقد وردت فى القرآن آيات تدل على مخالفة البارى للحوادث مثل قوله تعالى ﴿**ليس كمثله شىء وهو السميع البصير**﴾ ووردت آيات أخرى تفيد بحسب المتبادر منها مماثلته للحوادث مثل ﴿**ويبقى وجه ربك**﴾ وقوله ﴿**بل يداه مبسوطتان**﴾ وقوله ﴿**وجاء ربك**﴾ وقوله ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ فإن كلا من الآية الأولى والثانية تفيد مماثلة البارى للحادث فى أن له أعضاء محسوسة والآية الثالثة تفيد أن الله ينتقل كانتقال الأجسام والآية الرابعة تفيد أنه جلس على العرش وأخذ قدرا من الفراغ .

وأما التناقض فى الوصف فقد ورد فيه ما يدل على أنه لا لبس فيه ولا إبهام وأنه يصل إلى معناه كل ناظر فيه متى كان من أهل النظر مثل قوله ﴿**وفصلناه تفصيلا**﴾ وقوله ﴿**كتاب أحكمت آياته ثم فصلت**﴾ وقوله ﴿**ولكن جعلناه نورا**﴾ وورد فيه مع هذا أوائل السور التى لم يعلم المراد منها مثل (طس والم)

وآيات اضطرب المفسرون فى بيان معناها اضطرابا من شأنه أنه يدل على أن المعنى المدلول لهذه الآيات خفى لم يهتد إليه الناظرون، ولا شك أن اشتماله على هذا النوع يناقض وصفه بأنه مفصل لا إجمال فيه ولا لبس، ويجاب عن التناقض فى المعنى بأن الأدلة التى يستند إليها فى إثبات المدعى إما عقلية وإما نقلية، والعقلية لا تحتمل خلاف مدلولها وهى قطعية .

لا مجال للشك فيها، وأما الأدلة النقلية فهى كما تحتمل المراد تحتمل غيره كما هو شأن الألفاظ فليست نصا فى مدلولها قطعا، فإذا كان عندنا دليلان أحدهما عقلى والآخر نقلى وتوافقا فالأمر ظاهر .

وإذا تعارضا يؤول النقلى بما يجعله موافقا لما قضى به العقل، كذلك الأدلة النقلية منها ما هو نص فى معناه، ومنها ما هو محتمل، والمتبع فى ذلك أن يرد المحتمل إلى ما هو نص .

إذا علمنا ذلك نقول إن آيات التنزيه موافقة لما قضى به العقل، وهى نص فى مدلولها، وآيات التشبيه بحسب ظاهرها تخالف ما قضى به العقل، وتحتمل معنى آخر لا يتفق مع ما قضى به العقل، ومع ما استفيد من آيات التنزيه، لهذا حمل علماء الكلام الآيات المفيدة للتشبيه بحسب ظاهرها على معان تناسب كل آية، وبذلك الحمل والتأويل لا تخالف ما قضى به العقل، ولا ما استفيد من آيات التنزيه، التى هى نص فى إفادته إذ لا تناقض فى معناه .

والجواب عن التناقض فى الوصف بالمنع، فالقرآن كما وصفه الله تعالى فى غاية البيان لا لبس فيه، ولا إبهام، حتى فى أوائل السور، فقد ورد فى بيان معناها وجوه كثيرة وهذا يدل على عدم اللبس .

وأما الآيات التى اضطرب فيها المفسرون فغاية ما فيها أنها محتملة لمعان كثيرة، وهذا لا يقتضى اللبس، فإن الشأن فى مثل تلك التراكيب طلب المرجع لبعض المعانى المحتملة على البعض الآخر، فإن وصلنا إليه فقد تعين المعنى المراد من

الآية، وإن لم نصل إليه توقفنا عن التعيين، مع كوننا فهمنا المعانى التى تحتملها الآية، ويمكن أن يجاب بتسليم أن فى القرآن ما لم نصل إلى معناه، ولكنه قليل، ويكفى وجود وصف البيان فى أكثر الآيات، فإن المعروف أن الوصف بالمدح أو الذم، أو الاستحسان، أو البيان، أو التفصيل، يدور مع الأكثر وجودا وعدما.

(٦) ورد فى القرآن **﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾** وقوم النبى هم قريش فهذه الآية تقتضى أن يكون القرآن نزل بلغة قريش، مع أنه اشتمل على ما لا يوافق لغتهم، فقد ورد فيه **﴿إن هذان لساحران﴾**[1] وقياس لغة قريش (إن هذين لساحران)، وورد فيه **﴿ومكروا مكرا كبارا﴾**[2] والمفهوم فى لغة قريش (كبيرا) لا كبارا.

ويجاب عن ذلك بأن قوم النبى هم العرب لا خصوص قريش فمتى كانت الآية موافقة لأى لغة من لغات العرب كانت فصيحة، وما ذكر من الآيتين موافق للغة العرب قطعا، لأنه لو كان مخالفا للغتهم، والمشركون من العرب أشد الناس عداوة للنبى ومن معه لعابوه بذلك، لكنه لم ينقل أنهم عابوه باشتماله على هاتين الآيتين، فدل هذا على أنه موافق للغتهم، وأيضا فلفظ «كبارا» نطق به العربى الفصيح أمام النبى وأصحابه، وأما «إن هذان لساحران» فيصح أن يكون جاريا على لغة من يلزم المثنى الألف فى الأحوال الثلاثة، وهى لغة عربية ويصح أن يكون الكلام على حذف ضمير الشأن الواقع إسما لأن، والجملة المكونة من «هذان لساحران» مبتدأ وخبر.

(٧) زعموا أن القرآن بلغ فى الفصاحة والبلاغة حدا عجز العرب عن معارضته والإتيان بمثله، ومعلوم أن الكلام الذى يكون بهذا الوصف يجب أن يكون خاليا من العيوب، التى تنافى الفصاحة والبلاغة، لكن القرآن قد اشتمل

(١) سورة طه جزء الآية ٦٢.
(٢) سورة نوح الآية ٢٢.

على ما ينافى الفصاحة والبلاغة، فقد اشتمل على التكرار من جهة اللفظ والمعنى، فلا يكون فصيحاً بليغاً، أما التكرار اللفظى فمثل قوله تعالى **﴿فبأى آلاء ربكما تكذبان﴾** فى سورة الرحمن **﴿وويل يومئذ للمكذبين﴾** فى سورة المرسلات و **﴿فكيف كان عذابى ونذر﴾** فى سورة القمر.

وأما التكرار من جهة المعنى فكما فى قصة موسى وفرعون فإنها ذكرت فى عدة سور من القرآن.

ويجاب عن ذلك بأن التكرار إنما يكون معيبا ومخلا بالفصاحة إذا خلا عن الفائدة، أما إذا كان لفائدة فهو من مقاصد البلغاء، ويزيد الكلام حسناً، وكل من التكرار المعنوى واللفظى الواقع فى القرآن من هذا القبيل.

أما التكرار من جهة المعنى فإن من فوائده إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد وإبرازه فى عدة صور، مختلفة فى الإيجاز، والإطناب، والمساواة، وهذا من طرق البلاغة، ومن فوائده إرشاد العرب إلى طريق المعارضة، وتسجيل العجز عليهم فكأنه يقول للمعارضين هذا المعنى الواحد قد أمكن أن يؤتى على أوجه مختلفة معتادة فى كلامكم، فإن كان عندكم قدرة على المعارضة فاسلكوا طريقا من هذه الطرق، التى ظهر فيها هذا المعنى.

ومن فوائده تسلية الرسول ﷺ وتذكيره بما حصل لإخوانه الأنبياء من أممهم، عند تألمه من عناد قومه، ووقوفهم فى سبيل نشر دينه، الذى جاء به.

وأما التكرار اللفظى مثل ما فى سورة الرحمن من قوله **﴿فبأى آلاء ربكما تكذبان﴾** وقوله **﴿ويل يومئذ للمكذبين﴾** فى سورة المرسلات فليس بتكرار فى الحقيقة لأن الله تعالى ذكر نعما عديدة أمتن بها على عباده وكلما ذكر نعمة أتبعها بالتوبيخ على التكذيب بها، وهذا نظير قول الشخص لغيره: ألم أحسن إليك بأن علمتك العلم؟ ألم أحسن إليك بأن أرشدتك إلى ما فيه صلاحك؟ ألم أحسن إليك بأن عفوت عنك؟ وهكذا. وهذا من الحسن بمكان لأنه يقتضى ما يطلب منه الإقرار به.

وقد وقع هذا فى كلام العرب وأشعارهم كثيرا ، ومن ذلك قصيدة المهلهل التى أنشأها فى رثاء كليب التى منها :

على أن ليس عدلا من كليب إذا ما ضيم جيران المجير

فإن الشطر الأول قد تكرر فى كثير من أبيات القصيدة ، وحسنه اختلاف ما تعلق به ، وحيث كان المكرر ثانيا متعلقا بغير ما تعلق به الأول ، فلا عيب فيه .

(٨) قالوا إن القرآن أخبر بشيء لم يقع وما كان هذا حاله لا يصح أن يكون دليلا على صدق النبى .

بيان ذلك إن من ضمن آياته ﴿ وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها ﴾ وهذه الآية تفيد أن كل من فى السموات والأرض أسلم ، وانقاد لما طلب منه فعله ، أو تركه ، والواقع يرد ذلك لأن جميع الناس لم ينقادوا بل أكثرهم عاص لأوامره تعالى .

ويجاب بأن الإسلام فى الآية معناه الانقياد لأمر الله التكوينى ، وهذا حاصل لكل مخلوق ، فإن قدرة الله تعالى لما تعلقت بإيجاد الممكنات فى أوقاتها من أى نوع كانت وجدت الكائنات ولم يتعاص شيء منها أبدا .

(٩) قد ادعيتم أن القرآن معجز ، ومن شأن المعجز أن يكون ترتيب كلماته وجمله موافقا للمألوف من تقديم الوسيلة على المقصود ، والسبب على المسبب ، وهكذا ، ولكن القرآن اشتمل على آيات فيها تقديم المقصود على الوسيلة مثل قوله ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ فقدمت العبادة على الاستعانة ، مع أن الظاهر أن الاستعانة من الدواعى والوسائل ، وشأن الدواعى والوسيلة أن يقدم على المقصود فكان الظاهر أن يقال (إياك نستعين وإياك نعبد) .

كما اشتمل على آيات فيها تقديم المسبب على السبب مثل قوله ﴿ وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا ﴾ فقد ذكر الإهلاك مقدما على مجيء البأس والعذاب ، مع أن الظاهر أن البأس يجيء أولا ثم يحصل الهلاك ثانيا .

ويجاب عن ذلك بالآتى أما تقديم العبادة على الاستعانة فى الآية الأولى فالذى دعا إليه هو الاهتمام بالمقصود ، والاهتمام من النكات التى تقتضى التقديم ، وأما الآية الثانية فليس فيها تقديم المسبب على السبب لأن معناها وكم من قرية أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا أو أهلكناها فظهر للناس مجيء البأس والعذاب .

وعلى هذا البيان فالترتيب الذى دلت عليه الآية موافق للترتيب الوجودى .

(١٠) قلتم إن القرآن تؤخذ منه الأسرار الدقيقة وتستنبط منه المعانى العربية ويرد هذا أن من آياته ما هو موضح للأمور الواضحة ، ومعلوم أن توضيح الواضح معيب ، مثال ذلك قوله ﴿ فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ﴾ ويجاب عن ذلك بأن توضيح الواضح قد يكون من مقاصد البلغاء فيزيد الكلام حسنا ، والاعتراض به جهل بمواقع البلاغة ، وأما من خصوص الآية المذكورة فنقول للطاعن هل اعتراضك عليها بسبب ذكر قوله ﴿ تلك عشرة ﴾ بعد قوله ﴿ فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم ﴾ أو بسبب ذكر قوله ﴿ كاملة ﴾ بعد قوله ﴿ عشرة ﴾ ؟ فإن أردت الأول فجوابه أن العادة جرت عند ذكر جملة أعداد متفرقة يراد ضمها إلى بعضها أن تذكر جملتها بعد ذلك مرة واحدة ، ويسمى هذا فذلكه ، وهو ممدوح عند البلغاء ، وإن أردت الثانى فلا وجه للاعتراض ، لأن ذكر كاملة بعد قوله (عشرة) كذكر (واحدة) فى قوله ﴿ فإذا نفخ فى الصور نفخة واحدة ﴾ وقوله تعالى ﴿ فدكتا دكة واحدة ﴾ فى أنها من قبيل التأكيد المعنوى ، فجيء بها لرفع توهم احتمال التجوز فى لفظ عشرة .

(١١) قد قررتم فيما بينكم أن القرآن دل على نبوة محمد ، وصدقه فى دعواه من جهة كونه خارقا للعادة ، وهذا باطل لأنه لو كان مجرد كونه خارقا للعادة يدل على نبوته لكان كل خارق للعادة دالا على نبوة من حصل ذلك الخارق على يده ، وليس كذلك فقد نقل بعض الكاتبين أن رجلا كان يتكلم من أبطه بكلام معتاد ، ويمكنه أن يماثل به صوت المتكلم بلسانه ، ونقل أن رجلا مكث سبعة وعشرين يوما لا يأكل الطعام وهذا خارق للعادة ، ومع ذلك لا يصلح دليلا على

النبوة إذا ادعاها من حصل منه واحد من هذين الأمرين، فدل ذلك على أن الأمر الخارق للعادة لا يصلح دليلا على النبوة، فالقرآن لا يصلح دليلا على نبوة محمد.

ويجاب عن ذلك بأن منشأ هذه الشبهة هو التباس المعجزة بالأمر الغريب في العادة، ولو أدرك المعترض الفرق بينهما ما أورد هذه الشبهة، فإن المعجزة أمر خارق لعادة الله سبحانه وتعالى في إيجاد الكائنات، وليس مرتبطا باستعمال حيلة ولا آلة، بخلاف الغريب في العادة فإنه مقدور للبشر، ومرتبط بأسباب تدخل تحت قدرة البشر، وما أورده المعترض من هذا القبيل، وليس من قبيل الخارق للعادة، فإنه لا مانع من أن يضغط الإنسان على بعض أصابعه بكيفية مخصوصة فيتولد الصوت عن هذا الضغط، ألا ترى الآلة التي تسمى بالحاكي «الفنوغراف» فإنك إذا نظرت إليها سطحيا تظن أنها من قبيل الخارق للعادة، ولو أمعنت النظر وعلمت السبب لأدركت أن هذا مما يدخل تحت قدرة البشر، وليس خارقا للعادة، وأما ترك الأكل هذه المدة فسببه الرياضة التي يعتادها بعض الناس حتى يكتفي بالماء في آخر الأمر، وغرائب فقراء الهنود في هذا الباب لا تحصى، ويكاد العقل لا يسلم بها وإن كانت ثابتة ثبوتا كافيا.

(١٢) قد ادعيتم أن القرآن نقل إلينا بطريق التواتر مع أنه وقع الاختلاف فيه ومع وقوع الاختلاف لا يمكن الجزم به، فقد نقل أنه وقع اختلاف بين الصحابة في كتابة القرآن في المصحف، فكتبه عبدالله بن مسعود على وجه يخالف ما كتبه عليه زيد بن ثابت، ويخالف ما كتبه عليه أبي بن كعب، وعند ذلك أمر سيدنا عثمان بإحراق مصحف عبدالله بن مسعود، وأمر مروان والي المدينة عبدالله بن عمر بإحراق المصحف الذي كان عند حفصة يوم ماتت، مخافة الاختلاف، ولا شك أن هذا يدل على تفرق الصحابة واختلافهم في القرآن، وأنه غير متواتر النقل وغير مقطوع بأصله.

ويجاب عن ذلك بأن المصاحف المشهورة ثلاثة مصحف ابن مسعود: ومصحف أبي بن كعب، ومصحف زيد بن ثابت، فأما مصحف ابن مسعود

فهو أول ما قرىء على النبي ﷺ، وأما مصحف أبي بن كعب فقد قرىء على النبي ﷺ بعد مصحف ابن مسعود، وأما مصحف زيد بن ثابت فهو آخر ما قرىء على النبي ﷺ، وكان يقرأ النبي القرآن في الصلاة وخارجها إلى أن مات كما هو مكتوب في مصحف زيد بن ثابت، ولما كان مصحف زيد بن ثابت هو الذي استقر عليه الأمر، ونقل إلينا تواترا اختاره المسلمون، وعدلوا عن غيره من المصاحف، لأنها لم تنقل بطريق التواتر، بل ثبتت بالشهرة أو بخبر الآحاد. وهذا لا يقدح في الجزم بالقرآن لأن الذي جزمنا بقرآنيته هو ما ثبت بالتواتر، وهو ما في مصحف زيد بن ثابت، والمخالف من الصحابة كان يرى أنه كما يقرأ على الوجه الذي في مصحف زيد بن ثابت يقرأ كما في المصاحف الأخرى.

(١٣) ورد في القرآن آيات تدل على أنه اشتمل على جميع العلوم وجميع الحوادث مثل قوله ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾(١) وقوله ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾(٢) ومع ذلك إذا تتبعنا آيات القرآن وتأملنا ما أفاده من المعاني وجدناه خاليا من أكثر المسائل الكلامية، مثل الحيز والخلاء، وحقيقة الحركة، والسكون، والزمان، والمكان، كذلك نجده خاليا من علوم الحساب والهندسة، والجبر، وكثير من المسائل الشرعية لم يوجد فيه، مثل مسائل المساقاة والمزارعة، والاستيلاد، ودقائق علم الفرائض والوصايا، ولا يخفى أن عدم اشتماله على هذه المذكورات وأمثالها يناقض وصفه بأنه مشتمل على كل الأمور.

ويجاب عن ذلك أولا(٣) من المراد من الكتاب في قوله ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ ومن كتاب في قوله ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ وهو اللوح المحفوظ، وحينئذ لا يتجه الاعتراض على القرآن بالتناقض.

---

١) سورة الأنعام جزء الآية ٣٨.
٢) سورة الأنعام جزء الآية ٥٩.
٣) هكذا العبارة في المطبوعتين (من المراد من الكتاب) ويبدو أن في الكلام خطأ مطبعيا والصحيح أن تكتب كلمة (أنْ) بدلا من كلمة (مِنْ) الأولى.

وثانيا بأنا نسلم أن المراد بالكتاب فى الآيتين القرآن، ولكن ظاهر العموم ليس مرادا بل معنى قوله ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شيء﴾ أن الكتاب شامل لما يحتاجه الإنسان فى إصلاح دينه، وكذلك قوله ﴿ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾ معناه أن القرآن مشتمل على ما يحتاجه الإنسان فى تحصيل سعادته، ولا شك أن القرآن قد تضمن ما يحتاج إليه الإنسان فى دينه، إما بظاهره، وإما بنصه، وإما من جهة القياس على ما ذكر فيه، ويترتب على هذا الجواب الثانى أن العموم ليس مرادًا، وهذا لا مانع منه، فإن جميع ما ورد من العمومات الشرعية قد دخله التخصيص إلا عمومين: أحدهما قوله تعالى ﴿وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها﴾[1] وثانيهما قوله تعالى ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ فإنهما باقيان على عمومهما .

شبه النصارى

(١) جاء فى القرآن ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط﴾، وهذه الآية تفيد إنزال كتب إلى إبراهيم ومن ذكر معه، وهو مخالف للواقع، فلم ينزل على هؤلاء كتب أصلا، ولو نزلت عليهم كتب لبقيت كما بقيت التوراة والإنجيل، فعدم وجود كتب لهم بين أيدينا دليل على عدم إنزال كتب عليهم، وحينئذ يكون القرآن قد أخبر بخلاف الواقع وهذا يقدح فى قرآنيته وكونه كتابا سماويا .

والجواب عن ذلك أن إبراهيم نزلت عليه صحف كما قال تعالى ﴿إن هذا لفى الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى﴾، ولما كان إسماعيل وإسحاق

(١) سورة هود الآية ٦.

ويعقوب والأسباط متعبدين بتفاصيلها، داخلين تحت أحكامها، صح نسبة نزولها إليهم، كما أن تعبدنا بتفاصيل القرآن ودخولنا تحت أحكامه صح نسبة نزوله إلينا، وعدم بقاء صحف إبراهيم إلى اليوم لا يدل على عدم إنزال صحف عليه، ولا مانع من أن تكون أيدى اليهود قد امتدت إلى تلك الصحف فأبادتها .

فقد ذكر بعض علماء النصارى فى تفسير إنجيل (متى) أن كثيرا من كتب الأنبياء قد امحى لأن اليهود ضيعوا كتبا لأجل غفلتهم، أو عدم تدينهم، ومزقوا بعضها وأحرقوا بعضها .

(٢) ورد فى القرآن آيات متعددة تفيد أنه عربى، ومع ذلك فقد اشتمل على كثير من لغة العجم، مثل أباريق وأرائك، وإستبرق، فوصفه بأنه عربى غير صحيح، وهذا يقدح فى قرآنيته، وكونه جاء من طريق الوحى السماوى .

ويجاب عن ذلك بمنع اشتماله على كلمات أعجمية، وما ذكر من الكلمات وما كان على شاكلتها مما توافقت فيه اللغات، فكانت العرب تتكلم به كما يتكلم به غيرهم، ولو سلمنا أن هذه الكلمات ليست عربية فاشتمال القرآن عليها لا يخرج القرآن عن كونه عربيا، لأن العرب استعملتها فى كلامها بعد أن صقلتها، وأجرت عليها قوانينها، فصار أسلوبها عربيا، فقد جاء فيها المجاز والكناية، والحقيقة على نمط اللغة العربية .

(٣) إن معظم ما فى القرآن مأخوذ من الكتب المقدسة السابقة عليه، صاغه محمد ﷺ فى ألفاظ عربية مزخرفة، واستدلوا على دعواهم بأن ما فيه من العقائد، والقصص، أو العبادات أو الأخلاق، إما أن يكون مماثلا لما فى تلك الكتب أو مشابها لها .

ويجاب عن ذلك أولا بأن القرآن إنما أنزله الله على نبيه محمد ﷺ ليصلح ما كان فاسدا عند الأمم لا ليزيل كل ما كان موجودا عندهم، فلا مانع من أن

يشتمل على ما اشتملت عليه كتبهم، بل هذا مما يدل على صدقه، وأنه ليس مخترعا، خصوصا وأن محمدا لم يكن قارئا، ولا كاتبا، بل كان أميا .

وثانيا بأن القرآن اشتمل على ما لم يوجد فى كتبهم، بل وعلى ما يخالف ما فى كتبهم من الأحكام الفرعية، ومخاطبة العقل بالتفكير، والنظر فى الآيات الكونية، فلو كان مصدر القرآن هو تلك الكتب لاقتصر على الموجود فيها، ولم يأت بشىء جديد، أو يخالف لما فيها، وليس الأمر كذلك، فليس مأخوذا من كتبهم كما يزعمون .

(٤) جاء فى القرآن أن التوراة **﴿يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا﴾**(١)، وجاء فيه ما يفيد أن اليهود حرفوا التوراة فقال **﴿يحرفون الكلم عن مواضعه﴾**(٢) وهذا تناقض، لأن مقتضى حكم النبيين بها أنها خالية من التحريف والتغيير، ومقتضى الآية الأخرى أن فيها تحريفا .

والجواب عن ذلك أن التوراة التى كان يحكم بها النبيون هى التى لم تحرف فهنا إخبار عن حالها قبل طرو التحريف عليها، ووصفها بأنها محرفة بعد حصول التحريف فيها بالفعل فلا تناقض .

(٥) جاء فى القرآن أن طائفة من النصارى تقول بالتثليث فقد قال **﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾**، وهذا مخالف للواقع فإن هذه الطائفة لم توجد بين طوائف النصارى، والجواب عن ذلك أنه وجد فى تاريخ سعيد البطريق الذى كان فى آخر أمره بطريقا على الإسكندرية أن فرقة من النصارى فى الدهور المتقدمة كانت تعتقد التثليث، فدعواهم عدم وجود هذه الطائفة بين طوائف النصارى يبطله اعتراف هذا العالم النصرانى .

---

(١) سورة المائدة جزء الآية ٤٤ .
(٢) سورة المائدة جزء الآية ١٣ .

(٦) جاء فى القرآن القصاص، فقال: **﴿كتب عليكم القصاص فى القتلى﴾** وجاء فيه العفو فقال: **﴿فمن عفى له من أخيه شىء﴾** الآية، والعفو والقصاص متناقضان، فالقرآن مشتمل على أحكام يناقض بعضها بعضا .
والجواب عن ذلك أن التناقض إنما يكون إذا أمرنا بالقصاص والعفو على وجه الوجوب، وليس كذلك، بل الأمر جاء بكل منهما على وجه التخيير فلا تناقض .

(٧) ورد فى القرآن حكاية عن قوم مريم فى خطابهم لها **﴿ياأخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغيا﴾** وهذه الآية تنص على أن مريم أخت لشخص يسمى هارون، ومعلوم أن هارون أخ لموسى عليهما السلام، فتكون مريم أختا لموسى، فيكون عيسى ابن أخت موسى، فيكونان معاصرين وهذا باطل . لأن عيسى جاء بعد موسى بزمن طويل قيل إنه ألف سنة فقد أخبر القرآن بخلاف الواقع وهذا يبطل كونه وحيا سماويا .

والجواب عن ذلك أن القرآن لم ينص على أن هارون الذى كان أخا لمريم، هو أخو موسى عليه السلام، فلا مانع من أن يكون لها أخ يسمى هارون وهو غير أخى موسى .

ويحتمل أن يكون هارون المذكور فى الآية هو أخو موسى والمراد بالأخوة المشابهة، والمعنى يامن كانت شبيهة فى العبادة والتقوى، والعلم بأحكام الدين، بهارون، الذى كانت له هذه الأوصاف . ولو قرأ ذلك المعترض قوله تعالى **﴿وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم﴾** ما أورد تلك الشبهة، فإنها تنص على أن عيسى أتى بعد جميع أنبياء بنى إسرائيل، وكيف يرددون هذه الشبهة وقد ثبت أنهم لا يعرفون اسم أبى مريم، بل اختلفت أناجيلهم فى نسب المسيح عليه السلام ؟؟!!!

(٨) وجاء فى القرآن **﴿يازكريا إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا﴾**، وهذه الآية تدل على أنه لم يسم أحد من قبل يحيى باسمه، وهذا غير مسلم لأن يحيى تعريب (يوحانان) العبرى ومعناه (الله حنون) وهذا

الاسم شهير بين اليهود، سمى به كثيرون من قبل يحيى، فإخبار القرآن بأنه لم يسم به أحد قبله غير مسلم.

ويجاب عن ذلك بأن المراد أنه لم يسم أحد بهذا الاسم قبله فى أهله وعشيرته، كما جاء فى إنجيل لوقا، ويجاب أيضا بأن السَّمِىَّ يطلق ويراد منه النظير الذى يستحق مثل اسمه فيكون معنى الآية لم نجعل له من قبل نظيرا فى استحقاق هذا الاسم، الدال على الرحمة والشفقة، والحنان، كما قال تعالى فيه ﴿وحنانا من لدنا وزكاة وكان تقيا﴾ ولذا ورد فى القرآن ﴿فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سميا﴾ أى نظيرا يستحق اسم الإله.

(٩) ورد فى القرآن ﴿وظللنا عليكم الغمام﴾ وهذا الذى تفيده هذه الآية لم يوجد عندهم فى الكتاب المقدس فلا يقبل، والجواب عن ذلك أنه جاء فى سفر العدد قوله (وكانت سحابة الرب عليهم نهارا فى ارتحالهم من المحلة) فقول المعترض أنه لم يوجد فى الكتاب المقدس غير صحيح.

(١٠) جاء فى القرآن فى عجل بنى إسرائيل ﴿لنحرقنه ثم لننسفنه فى اليم نسفا﴾ وهذا غير صحيح لأن العجل كان من ذهب، والذهب لا يحرق. والجواب عن ذلك أنه قد جاء فى سفر التثنية (وأما خطيتكم العجل الذى صنعتموه فأخذته وأحرقته بالنار ورضضته وطحنته جيدا حتى نعم كالغبار طرحت غباره فى النهر المنحدر من الجبل) فما هو جوابكم فهو جوابنا، وأيضا فالمراد بالإحراق إذابته بالنار لإذهاب صورته.

(١١) ورد فى القرآن فى قصة ذى القرنين ﴿وجدها تغرب فى عين حمئة﴾ أى الشمس، وهذه الآية تدل على أن الشمس تغرب فى نفس الأرض، وهذا غير صحيح، كما دل عليه العلم فإن الشمس لا تغيب فى الأرض.

والجواب عن ذلك أن القرآن لم يكن بصدد بيان حقيقة غروب الشمس وشروقها ولكنه يخبر عما تخيله ذو القرنين بحسه، ولذلك قال ﴿وجدها﴾

للإشارة إلى أن غروب الشمس فى الأرض كان باعتبار ما يبدو لذى القرنين، كما يقول القائل: رأيت الشمس تغرب فى البحر، وقد بين القرآن فى آية أخرى أن الشمس تجرى فى فلكها إلى أن يحصل خراب العالم، فقال ﴿والشمس تجرى لمستقر لها﴾ أى فى مستقر.

(١٢) جاء فى القرآن فى حكاية عجل بنى إسرائيل ﴿وأضلهم السامرى﴾ وهو صريح فى أن السامرىَّ الذى صنع العجل كان موجودا فى زمن موسى عليه الصلاة والسلام، وهذا غير مسلم، لأن السامريين الذين يسكنون سامرة فلسطين لم يوجدوا إلا بعد موسى بعدة سنين، فكيف يتأتى وجود واحد منهم فى زمن موسى عليه الصلاة والسلام.

ويجاب عن ذلك بأن القرآن لم يصرح بأن السامرى الذى صنع العجل وأضل القوم هو من السامريين المنسوبين إلى سامرة فلسطين، كما أنه لم يقم دليل على أنه لا توجد بلدة تسمى بهذا الاسم غير سامرة فلسطين، فلا مانع من أن يكون منسوبا إلى بلدة أخرى تسمى بهذا الاسم، ويجوز أن يكون السامرى نسبة لبيت رجل يسمى (شامر) بالشين المعجمة، ولما نقل من العبرية إلى العربية قيل سامر بالسين المهملة، فإن المعروف أن الألفاظ التى هى فى العبرية بالشين المعجمة إذا نقلت إلى العربية تذكر بالسين المهملة.

وبالجملة فالقرآن لم يصرح بأن ذلك الرجل الذى أضل القوم بصنع العجل هو من (سامرة فلسطين) وحينئذ لا معنى لهذه الشبهة.

(١٣) جاء فى القرآن فى شأن سفينة نوح عليه السلام ﴿واستوت على الجودى﴾ وهذا صريح فى أن السفينة استوت على الجبل المسمى بالجودى، ويبطل هذا ما ورد فى التوراة من أنها استوت على جبل اسمه (أراراط).

والجواب عن ذلك أن مخالفة القرآن للتوراة لا يقتضى غلطه، بعد أن علمنا أن التوراة طرأ عليها التغيير والتبديل، وفضلا عن ذلك فنسخ التوراة ليست

متفقة فى أن السفينة استوت على أراراط، فقد جاء فى النسخة السريانية أنها استقرت على جبل الأكراد الذى هو الجودى، بل نقل بعض الكاتبين أن آثار الفلك وجدت على قمة الجودى، فما ورد فى القرآن هو الأصح .

(١٤) جاء فى القرآن حكاية عن فرعون ﴿فأوقد لى ياهامان على الطين فاجعل لى صرحا﴾، وقال المسلمون إن هامان كان وزيرا لفرعون، وهذا يخالف ما ورد من أن هامان كان وزيرا لأحشو يروش ملك فارس، وهو متأخر عن فرعون بسنين، فقولكم إنه كان وزيرا لفرعون غير صحيح .

والجواب عن هذه الشبهة أن القرآن لم يصرح بأن هامان كان وزيرا لفرعون، والذى يظهر من سياق الآية أنه كان من الرؤساء الذين يسخرون الشعب فى المصالح، ولو قلنا إنه كان وزيرا لفرعون فلا مانع من أن يكون وزير فرعون مسمى بهذا الإسم، ووزير ملك فارس أيضا مسمى بهذا الإسم .

هذه هى الشبه التى وقفت عليها للنصارى والملحدين، وقد علمت أنها ليست مستندا صحيحا يمكن اعتماده، فلا عبرة بها ولا تقدح فى القرآنية .

حقيقة الإيمان

حقيقة الإيمان لغة هى الأمن من التكذيب والمخالفة، ثم نقل لغة إلى التصديق بأى أمر حقا كان أو باطلا، فاستعماله فى التصديق مجاز لغوى، من استعمال الملزوم وهو الأمن من التكذيب والمخالفة، فى لازمه وهو التصديق، لأنك إذا صدقت الخبر فى أمن من أن تكذبه وتخالفه لزم من ذلك أن تصدقه .

أما فى عرف الشرع فاختلف أهل القبلة فى مسماه هل هو فعل القلب فقط الذى هو التصديق الحق، أو فعل اللسان الذى هو الإقرار والنطق بالشهادتين، أو فعلهما معا، أو فعلهما وعمل الجوارح من صلاة ونحوها من أعمال الدين المطلوبة جزما .

ذهب إلى كل واحد من هذه الآراء فريق من العلماء:

فاختار المحققون والأشعرى والقاضى عبد الجبار، وأبو إسحق الأسفراينى، وجهم ابن صفوان فى أصح الروايات عنه، وكثيرون غيرهم أنه فعل القلب فقط، وعرفوه بأنه تصديق الرسول ﷺ فى كل ما جاء به مما علم بالضرورة، تصديقا جازما مطلقا، سواء كان لدليل أو لتقليد الغير، فيدخل إيمان المقلد .

واختار أنه فعل اللسان فقط الكرامية وغيلان بن مسلم الدمشقى، والفضل الرقاشى، لكن الكرامية قالوا إنه مجرد الإقرار باللسان بدون قيد، ولا شرط، أما غيلان بن مسلم الدمشقى والفضل الرقاشى فقالا إنه فعل اللسان بشرط أن يكون معه التصديق بالقلب، فإذا فقد ذلك الشرط لا يكون فعل اللسان محققا للإيمان .

واختار كونه فعل القلب واللسان الأشاعرة والماتريدية[١]، لكن الماتريدية ومحققوا الأشاعرة قالوا إن التصديق محصل للنجاة من الخلود فى النار، والإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية من التوارث، والتناكح، والصلاة عليه، وخلفه والدفن فى مقابر المسلمين، لأن التصديق الباطنى وإن كان محصلا للإيمان إلا أنه باطن خفى، فلابد له من علامة ظاهرة تدل عليه، وهى الإقرار باللسان فمن صدق الرسول بقلبه فى كل ما جاء به كان مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى، وأن لم يقر بلسانه، وقال غير المحققين من الأشاعرة أن الإقرار باللسان ركن لكنه ركن زائد، يسقط عند الضرورة، كما إذا كان المصدق أخرس، فإنه قد سقط عنه الإقرار أما التصديق فإنه ركن لا يحتمل السقوط.

واختار كون الإيمان فعل القلب واللسان وسائر الجوارح المحدثون والإمام مالك والشافعى وأحمد والمعتزلة والخوارج.

وبعد أن اتفق هذا الفريق على كون الإيمان مركبا من هذه الأجزاء الثلاثة اختلفوا فى منزلة هذه الأجزاء. فقالت المعتزلة والخوارج لابد فى تحقق الإيمان من هذه الأجزاء، فهى أجزاء أصلية لا تحتمل السقوط بحال، فإذا انعدم جزء منها انعدم الإيمان، سواء كان ذلك الجزء فعل القلب أو فعل اللسان أو عمل الجوارح، غير أن المعتزلة قالوا إذا انعدمت الأعمال خرج الشخص من الإيمان ولم يدخل فى الكفر، فأثبتوا منزلة بين الإيمان والكفر، وسموا صاحبها فاسقا. والخوارج قالوا إذا انعدمت الأعمال خرج الشخص من الإيمان ودخل فى الكفر، أما المحدثون والأئمة الثلاثة فقالوا إذا انعدم التصديق انعدم الإيمان المنجى من الخلود فى النار، وإذا انعدم الإقرار انعدم الإيمان المستتبع لإجراء الأحكام الدنيوية دون المنجى من الخلود فى النار، وإذا انعدمت الأعمال انعدم كمال الإيمان، فالأعمال عندهم جزء مكمل لا أصل، كاليد بالنسبة للجسم،

(١) راجع فى موضوع الإيمان والإسلام شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٣٢٢ وما بعدها وشرح المقاصد جـ ٢ صـ ١٨١ وما بعدها. وشرح العقائد النسفية للنسفى.

فإنها وإن كانت جزءاً منه لكنها إذا انعدمت لا ينعدم الجسم، وإن صار بانعدامها مشوها.

نظرة فى الأقوال

إذا تأملت فى هذه الأقوال المذكورة ترى من بينها قول الكرامية لا حظ له من النظر، فقد جاء فى القرآن الكريم من الآيات ما يفيد أن المقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كافر، ويخلد فى النار، قال تعالى ﴿يأيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا فى الأرض أو كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا﴾[١] هذه الآية وردت فى حق المنافقين حاكية ما وقع منهم فسمى فيها المنافق كافرا. قال تعالى ﴿إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار﴾[٢] الآية وهذه الآية سيقت لبيان حال المنافق فى الآخرة، وأنه من المخلدين فى النار، فإن المراد من الدرك الأسفل الطبقة السفلى فى دار العذاب ولا يدخلها إلا غير المؤمن.

وحيث كان قول الكرامية بهذه المنزلة فلا داعى لذكر أدلته، فإنها أو هى من بيت العنكبوت.

وأما المعتزلة والخوارج فقد كان نظرهم فى هذه المسألة قاصراً، حيث أخذوا بظواهر بعض الآيات والأحاديث، وغفلوا عن الآيات المخصصة للآيات التى تمسكوا بظاهرها، وعن الأحاديث المعارضة للأحاديث التى استشهدوا بها، فقد نظروا إلى آيات الوعيد وفهموها على عمومها الظاهر، فسووا بين معصية الشرك وباقى الكبائر، مثل قوله تعالى ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله

(١) سورة آل عمران الآية ١٥٦.
(٢) سورة النساء الآية ١٤٥.

ظلوا خالدا فيها﴾، ومثل قول النبى ﷺ «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن» الحديث وغفلوا عن الآيات الصريحة فى أن العاصى بغير الشرك مؤمن مثل قوله تعالى ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾ وقوله ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى﴾ وقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا﴾ فإن هذه الآيات اعتبرت العاصى بغير الشرك مؤمنا، وطالبته بالتوبة، كما غفلوا عن حديث أبى ذر رضى الله تعالى عنه، ونصه قال: أتيت النبى ﷺ وعليه ثوب أبيض وهو نائم ثم أتيته وقد استيقظ، فقال ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة، قلت وإن زنى وإن سرق قال وإن زنى وإن سرق، قلت وإن زنى وإن سرق قال وإن زنى وإن سرق، قلت وإن زنى وإن سرق قال وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبى ذر.

فإن هذا الحديث صريح فى أن مرتكب الزنى مؤمن وأنه يدخل الجنة.

والمعروف أنه إذا وجد تعارض فى الظاهر بين الآيات، أو بين الأحاديث، يجب الجمع بينها بحمل كل على معنى لا يتعارض مع المعنى الآخر، لذلك نقول أن المعصية الدال عليها قوله تعالى ﴿ومن يعص الله ورسوله﴾ الآية هى معصية الشرك، والتى دلت عليها الآيات الأخرى معصية الكبائر غير الشرك، أما الحديث الذى تمسكت به المعتزلة فالغرض منه التنفير من معصية الزنا وجعل المرتكب لها كأنه خرج من الإيمان، وحينئذ ينتفى التعارض بينه وبين حديث أبى ذر، وقد ورد فى آخر حديث الشفاعة ما نصه:

(ولكن وعزتى وجلالى وكبريائى وعظمتى لأخرجن منها من قال لا إله إلا الله).

وحيث علمت منزلة هذه الأقوال الثلاثة ومصادمتها للآيات والأحاديث فلتطرح من بين الأقوال المذكورة.

وأما قول غير المحققين من الأشاعرة إن الإقرار ركن زائد فقد ضعفه العلماء للأدلة الدالة على أن الإيمان هو التصديق.

كذلك قول غيلان بن مسلم والفضل إن الإيمان هو الإقرار والتصديق شرط، يبطله بيان النبى للإيمان عند سؤال جبريل بقوله (أن تؤمن) الحديث أما الأقوال التى لها حظ من النظر فهى قول المحققين ومن معهم إن الإيمان هو التصديق فقط، وقول الماتريدية ومحققى الأشاعرة إنه التصديق، والإقرار شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، وقول المحدثين والأئمة الثلاثة إنه التصديق والإقرار والعمل، على الوجه الذى سمعته فى بيان مذهبهم.

وهذه الأقوال الثلاثة بحسب ظاهرها متقابلة فهل ذلك التقابل حقيقى، وكل قول يخالف الآخر، وله ثمرة خاصة تترتب عليه؟!!!

قد علمت من بيان مذهب المحدثين والأئمة الثلاثة أن الإقرار إنما اعتبر لإجراء الأحكام الدنيوية من التوارث والتناكح وغير ذلك.

وأن الأعمال ليست جزءاً أصيلا من أجزاء الإيمان، ولكنها تزيده جمالا وتمكنا فى النفس، وعلمت من صريح مذهب الماتريدية ومحققى الأشاعرة أن الإقرار ليس جزأ من الإيمان، وحينئذ يكون الإيمان المنجى من الخلود فى النار عند هؤلاء هو التصديق فقط.

وهذا لا يخالف فيه المحققون، فإن المعروف فى الشرع أن الأمور الباطنية التى تخفى لابد لها من علامة ظاهرة تدل عليها لترتب آثارها، وقد اشترط المحققون فى كون التصديق إيمانا عدم وجود ما ينافيه من الإباء عن النطق بالشهادتين والسجود للصنم، وإهانة المصحف، ومن هذا يعلم أن كلام المحققين فى الإيمان المنجى من الخلود فى النار، وكلام غيرهم فى الإيمان المستتبع للأحكام الدنيوية. وحينئذ يكون الخلاف لفظيا فالكل مجمع على أن الإيمان المنجى من الخلود فى النار هو التصديق والإقرار ليس جزأ أصليا. وكذلك الأعمال.

والذى يدلنا على أن الإيمان هو التصديق وعلى أن انعدام الإقرار لا يوجب انعدام الإيمان، وعلى أن الأعمال ليست داخلة فى مفهوم الإيمان هذه الأدلة قال تعالى **﴿أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان﴾** وقال تعالى **﴿وقلبه مطمئن بالإيمان﴾** وقال تعالى **﴿ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم﴾** وقال تعالى **﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾** وقال تعالى **﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾** وقال ﷺ (اللهم ثبت قلبى على دينك) وقال ﷺ لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله (هلا شققت عن قلبه) فهذه الآيات والأحاديث دلت على أن محل الإيمان هو القلب والذى يقوم بالقلب هو التصديق. وأيضا فقد خاطب القرآن الكريم الناس وطالبهم بالإيمان وقد نزل بلغة العرب، ولا تعرف العرب من لفظ الإيمان إلا التصديق، ولم يثبت أن الإيمان نقل من التصديق إلى معنى آخر، ولو ثبت لنقل تواترا، واشتهر المعنى المنقول إليه، لتوفر الدواعى على نقله، لأنه من الألفاظ التى يكثر دورانها على الألسنة، فلما لم ينقل دل ذلك على أنه باق على معنى التصديق، وأيضا فالكفر ضد الإيمان بدليل استعماله فى مقابلته، قال تعالى **﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله﴾** والكفر هو التكذيب والجحود، وهما يكونان بالقلب فكذلك ضدهما وهو الإيمان، لأن التضاد لابد فيه من اتحاد المحل.

أما ما يدل على أن الإقرار ليس داخلا فى مفهوم الإيمان فقوله تعالى **﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾** فإنه يفيد أن انعدام الإقرار لا يوجب سلب الإيمان.

وأما ما يدل على أن الأعمال خارجة عن الإيمان فقوله تعالى **﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾** وقوله تعالى **﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة﴾** وقوله تعالى **﴿ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن﴾** فإن العمل عطف فى الآية الأولى والثانية على الإيمان، والعطف يقتضى المغايرة، والإيمان ذكر فى الآية الثالثة على أنه شرط، والشرط خارج عن المشروط.

وأيضا فاقتصار النبى ﷺ فى بيان الإيمان عند سؤال جبريل له عنه على التصديق **دليل على** أن العمل ليس داخلا فى مفهومه، ولو كان العمل أو الإقرار داخلا فى مفهوم الإيمان لكان النبى مقصرا فى الجواب، وكان مجىء جبريل للتلبيس على الناس فى أمر دينهم.

زيادة الإيمان ونقصه

قال الله تعالى **﴿ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم﴾** وقال تعالى **﴿وزدناهم هدى﴾** وقال تعالى **﴿أيكم زادته هذه إيمانا﴾** وقال تعالى **﴿فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا﴾** وقال تعالى **﴿فاخشوهم فزادهم إيمانا﴾** هذه الآيات أفادت أن الإيمان يزيد، وبالضرورة كل ما كان قابلا للزيادة فهو قابل للنقصان، فالإيمان يزيد وينقص. هذا ما دلت عليه الآيات وقضت به الضرورة، والكلام بعد ذلك فى أن القابل للزيادة والنقصان هو الإيمان بمعنى التصديق والإقرار والعمل، أو الإيمان بمعنى التصديق فقط، قال بعض العلماء إن القابل للزيادة والنقصان هو الإيمان بالمعنى الأول فهو ينمو ويزيد بزيادة الأعمال كما ينقص بنقصها، فإن أديت جميع الأعمال من فرائض وغيرها ولم يتعد المكلف حدود الدين التى بينها الشرع كان إيمانه إيمانا كاملا، وكان مثله مثل البيت الذى استكمل جميع مرافقه الأساسية، والكمالية، وإن أديت بعض الأعمال دون البعض اتصف الإيمان بالنقصان، وتتفاوت مراتب نقصه تبعا للأعمال المتروكة، من حيث الفرضية والنفلية، والقلة والكثرة، وصار مثله مثل البيت الذى هدمت مكملاته جميعها، أو بعضها، مع بقاء الأجزاء الأساسية.

أما الإيمان بمعنى التصديق فقط فلا يقبل الزيادة والنقصان لأن التصديق إذا نقص كان ظنا، والظن ليس إيمانا، وحينئذ يمكن أن يقال إن الخلاف الحاصل بين العلماء فى أن الإيمان يزيد وينقص مفرع على الكلام فى معنى الإيمان، فمن قال إنه مجموع التصديق والإقرار والعمل، قال إنه يقبل الزيادة والنقصان، ومن قال إنه التصديق فقط قال بعدم قبوله للزيادة والنقصان، فيكون الخلاف لفظيا

وقد صرح بعض الكاتبين بذلك، وقال بعض العلماء إن الإيمان يزيد وينقص سواء كان هو مجموع الأمور الثلاثة، أو التصديق فقط، أما إذا كان المراد منه مجموع الأمور الثلاثة فقد علمت أن زيادته بزيادة الأعمال، ونقصه بنقصها، وأما إذا كان بمعنى التصديق فقط فطرو الزيادة والنقص عليه من جهة الدليل الموصل إليه ومن جهة متعلقه ومن جهة ثمرته.

بيان الأول أن الأدلة تتفاوت وضوحاً وخفاء، وبعدا عن الشبهة فكلما كانت واضحة بعيدة عن الشبه قريبة من البديهة، كان الثابت بها أشد رسوخا فى النفس، فلا تؤثر عليه الشبهات، ولا تمحوه الطوارىء، وكلما كانت على الضد من ذلك كان الثابت بها قابلا للتأثر بالشبه، عرضة للزوال، وأيضا فإنا نرى تفاوتا بين ما تعددت أدلته وما لم تتعدد أدلته، وبين ما ثبت بالمشاهدة وما ثبت بالعلم.

فالتصديق إذاً يتفاوت بهذا الاعتبار، ومن ثم كان إيمان أبى بكر أرجح من إيمان أهل الأرض، كما ثبت فى الحديث الوارد فى ذلك.

وأما تفاوته من جهة متعلقة، وهى الأمور التى طلب منا الشارع التصديق بها، فبيانه أن التصديق بما جاء به النبى ﷺ قد يحصل على طريق الإجمال بمعنى أن المكلف إذا شاهد المعجزة الدالة على صدق الرسول فى قوله أذعن بأن جميع ما جاء به النبى وما سيجىء به حق بدون وقوف على التفاصيل، وحكم التشريع، وقد يحصل التصديق على طريق التفصيل بمعنى أنه يصدق بالعقائد الدينية، وبأنواع العبادة مع الوقوف على الحكم التى ظهرت له، فى كل جزئية من جزئيات الدين، وما لم تظهر له حكمته أو لم يفهم معناه، كالمتشابه يؤمن بأن له حكمة، وعدم إدراكه لها جاء من قصور فهمه.

لا شك أن التصديق على الإجمال وعلى التفصيل بالكيفية المتقدمة يتفاوت قوة وضعفا، فإن المصدق على الإجمال لا يبعد أن يتخلخل اعتقاده، أو يحصل

منه استنكار قلبى، أو لسانى، عند عجزه عن فهم حكمة التشريع فى بعض الأحكام أو اشتمال القرآن على المتشابه، أو تكرار قصص الأنبياء، أما المصدق على التفصيل فهو فى أمن من تخلخل اعتقاده، وطرد الشك له فى عقيدته.

وأما تفاوت التصديق من جهة ثمرته وهى الأعمال فواضح، إذ من المسلم به أن أثر الشىء إذا ترتب عليه كان ذلك دليلا على حضوره وتمكنه، وبعكس ذلك إذا لم يترتب الأثر، ويكفينا فى بيان هذا ما ورد عن النبى ﷺ فى شأن من ترك صلاة الجمعة مرة، وثلاث مرات، فقد جعل التارك لها ثلاث مرات منافقا، كما جاء فى بعض الروايات، أما التارك لها مرة فقد شرع له كفارة وهى التصديق بدينار، كما جاء فى رواية عنه ﷺ.

مباحث الإسلام

الإسلام معناه لغة الاستسلام والانقياد سواء كان بالباطن أو الظاهر، أما فى عرف الشرع فهو ما بينه الرسول ﷺ بقوله: الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئا، وتقيم الصلاة، وتؤدى الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان[1] فهو الانقياد الظاهرى، وعلى هذا يكون الإسلام مغايرا للإيمان، لأن الإسلام هو الانقياد الظاهرى، والإيمان هو الإذعان القلبى، ولا تلازم بينهما، فقد يكون الشخص مؤمنا مسلما إذا أذعن بقلبه وصدق بالله، وملائكته وكتبه ورسله، وانقاد لأوامر الله تعالى ونواهيه، وقد يكون مؤمنا غير مسلم إذا أذعن بقلبه، ولم يحصل منه الانقياد الظاهرى، وقد يكون مسلما غير مؤمن إذا انقاد ظاهرا ولم يصدق بقلبه، فتكون النسبة بينهم العموم والخصوص الوجهى، يجتمعان فيمن أذعن

(١) يظهر أن الكلام ناقص ويحتاج إلى قوله، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا لأن ذلك تمام حديث رسول الله ﷺ.

بقلبه وانقاد ظاهرا، وبفرد الإيمان فيمن صدق بقلبه ولم يحصل منه انقياد فى الظاهر، وبفرد الإسلام فيمن انقاد ظاهرا وجحد باطنا .

هذا ما يتعلق بالإيمان والإسلام من حيث بيان معناهما فى اللغة(١) وفى عرف الشرع .

أما فى لغة القرآن فاستعمال كل منهما قد يكون فى المعنى اللغوى، وقد يكون فى المعنى الشرعى، وقد يتعداهما إلى معنى ثالث، وهو مجموع التصديق الباطنى والانقياد الظاهرى، والذى يعين المعنى المراد من هذه المعانى هو القرينة الدالة على إرادته دون غيره، وإليك بعض الآيات القرآنية الواردة فى ذلك:

قال الله تعالى ﴿أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان﴾ وقال تعالى ﴿وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه﴾ فالإيمان فى هاتين الآيتين مستعمل فى التصديق الباطنى بحق، والمعين لهذا المعنى التعبير بالقلوب فى الآية الأولى، وبكتم الإيمان فى الآية الثانية، وقال تعالى ﴿إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات﴾ وهذه الآية استعمل فيها الإسلام فى الانقياد الظاهرى لأوامر الشارع، والإيمان فى التصديق الباطنى الحق، والقرينة على ذلك الجمع بين الإيمان والإسلام فى آية واحدة، وترتب المغفرة والأجر العظيم على تحصيلهما، فالإيمان والإسلام فى هذه الآيات استعملا فى حقيقتهما الشرعية .

وقد ورد كل منهما مستعملا فى حقيقته اللغوية والمتتبع للتراكيب القرآنية يتبين له أن هذا الاستعمال خاص بما إذا ذكر مع كل منهما متعلق خاص، تعدى الإيمان إليه بالباء، والإسلام باللام، قال تعالى ﴿ومن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله﴾ وقال تعالى ﴿الذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله﴾ وقال تعالى ﴿وكانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون﴾ فالإيمان فى الآية الأولى التصديق

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٣٢٢ وما بعدها، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٨١ وما بعدها.

الباطنى بحق، وفى الآيات التى بعدها التصديق بباطل وقال تعالى ﴿قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلها واحدا ونحن له مسلمون﴾(١) فالإسلام فى هذه الآية تعدى باللام، والجملة تثبت بمنطوقها الانقياد لله، وبمفهومها تنفى الإسلام لغير الله .

أما استعمال كل منهما فى مجموع التصديق الباطنى والانقياد الظاهرى فقد ورد فيه آيات كثيرة، بعضها فى الإيمان، وبعضها فى الإسلام، فما ورد فى الإيمان قوله تعالى ﴿أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون﴾ وقوله تعالى ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله﴾ وقوله تعالى ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون . الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾(١) ومما ورد فى الإسلام قوله تعالى ﴿ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ وقوله تعالى ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾ فالإيمان والإسلام فى هذه الآيات أريد منه الدين بجملته، بواسطة القرائن المعينة لهذا المعنى كما هو واضح .

مؤاخاة الإسلام للعقل والعلم

الدين الإسلامى الذى أرسل الله نبيه محمدا ﷺ لنشر مبادئه وتعاليمه يتكون فى مجموعه من أمرين: العقائد الدينية، والتكاليف الشرعية المطلوب فعلها من صلاة، وصوم وحج، وزكاة، وغير ذلك، أو تركها من سرقة وشرب خمر، وغير ذلك .

والعقائد الدينية تنتظم أمرين: ما يتعلق بالبارى سبحانه وتعالى، وما يتعلق برسالة سيدنا محمد ﷺ .

(١) سورة الأنفال الآيات ٢، ٣ .

أما المتعلقة بالبارى سبحانه وتعالى من وجوب وجوده، ووحدانيته، واتصافه بكل كمال وتنزهه عن كل نقص، فقد جاءت به كل الأديان السماوية، وطالب كل رسول أمته باعتقاده، ولكن كان البرهان فى الأديان السابقة على كون ذلك الاعتقاد حقا واجب الاتباع هو مجرد اشتمال الكتاب المقدس عليه، أو طلب الرسول، أو إرشاد تلاميذ الرسول له، بدون استناد إلى دليل عقلى، أو نظر فى الآيات الكونية، وقد ذكر المرحوم الأستاذ الإمام فى كتاب الإسلام والنصرانية أن من الأصول التى اتفقت عليها طوائف المسيحيين أن الإيمان منحة لا دخل للعقل فيها، وأن من الدين ما هو فوق العقل بمعنى ما يناقض أحكام العقل، وهو مع ذلك مما يجب الإيمان به، واستشهد على ذلك بقول القديس «انسيلم» «يجب أن تعتقدوا بما يعرض على قلبك بدون نظر، ثم اجتهد بعد ذلك فى فهم ما اعتقدت».

أما الدين الإسلامى فقد احترم العقول ونبهها من غفلتها، وأمرها بالتدبر، وجعل حكمها القول الفصل فى تلك العقائد، فطلب من الناس الاعتراف بوجود الله تعالى، والإقرار بوحدانيته، ولم يكتف فى ذلك باشتمال القرآن الكريم على هذه المطالب وما ماثلها، ولا بمطالبة الرسول ﷺ، بل كان التعويل فى هذه المباحث على العقول، فطالبها بتأدية وظيفتها، والنظر فى الأكوان وما اشتملت عليه من النظام والترتيب، حتى تصل بذلك إلى الاعتراف بوجود الواجب، وتوحيده، لأنه هو الإله الحق دون سواه.

[illegible] ﴿إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[1] [illegible]

---

(١) سورة البقرة الآية ١٦٤.

اشتملت على عدة من الآيات الكونية، وطلبت من العقل أن يفكر فيها، وفيما اشتملت عليه من النظام ومنافع العباد، ليصل بذلك إلى معرفة منشئها، ومرتبها على ذلك الوجه البديع، وانظر إلى قوله تعالى ﴿أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شىء حى أفلا يؤمنون﴾[1] وتراه قد نبه العقل إلى النظر فى أصل الكون، وأن السموات والأرض كانتا ملتحمتين ففصلا عن بعضهما، وأن كل شىء حى خلق من الماء، لما اشتمل عليه من عناصر الحياة، ليصل بذلك النظر إلى أن لهذا الكون البديع، موجدا واجب[2] الوجود، حيا قادرا، عليما حكيما، متصفا بصفات الكمال، وحينئذ تخضع النفوس لسلطان ذلك الإله وتدين لأحكامه وأوامره ونواهيه.

وانظر إلى قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ وقوله تعالى ﴿إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون﴾[3] فإنه بين ما يترتب على تعدد الآلهة من الفساد، وعدم نظام الكون، الذى يراه بالحس والمشاهدة، فهو يأمر العقل بالنظر فى ذلك حتى يصل إلى الجزم بوحدانية الإله ونفى الشريك.

على أن الدين لم يقف بالعقول عند أمرها بالنظر والتدبر، بل جعل إهمال استعمال العقل سببا للعذاب الأخروى، فقال تعالى فى حق أهل النار ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير﴾[4].

أما رسالة سيدنا محمد ﷺ فقد جاء القرآن مطالبا بأن ينظروا بعقولهم لـ[illegible]

---

(١) سورة الأنبياء الآية ٣٠.

(٢) إلى القسمة العقلية [illegible]

(موجدا) واجب الوجود... الخ.

(٣) سورة المؤمنون من الآية ٩١.

(٤) سورة الملك الآية ١٠.

تدبر أسراره، وحسن أسلوبه، وما اختص به من آيات البلاغة، وإذا أمكنهم بعد ذلك أن يعارضوه فليأتوا بمثله قال تعالى ﴿وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾ وقال تعالى ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾(١).

وأما التكاليف الفرعية من عبادات ومعاملات فإنك إذا تأملت فيها، وعلمت ما اشتملت عليه، من المصالح والمنافع التى تعود على العباد لا يسعك إلا أن تجزم بأنه ليس فيها ما يناقض العقل السليم.

وقد ذكر علماء الكلام أن أول واجب على الإنسان هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد بوجوده تعالى.

وقالوا أيضا إذا تعارض العقل والنقل وجب الأخذ بما دل عليه العقل وإرجاع النقل إلى ما قضى به العقل.

وكما أن الدين الإسلامى احترم العقل، ونبه إلى النظر فى الآيات، كذلك رغب فى تحصيل العلم الرافع للجهل، لا فرق بين العلوم الدنيوية والدينية، قال تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾(٢) أى لا تتبع ما لم يتعلق به علمك فلا تقلد ولا تقل رجما بالغيب.

وقال منوها بشأن علم التاريخ ﴿إيتونى بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين﴾ وقال فى شأن العلوم العقلية مشيرا إلى الترغيب فيها: ﴿ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم﴾(٣) وأصرح من ذلك فى رفع شأن العلم. قوله تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط﴾(٤) وقوله تعالى ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم

(١) سورة النساء الآية ٨٢.
(٢) سورة الإسراء الآية ٣٦.
(٣) سورة الحج الآية ٨.
(٤) سورة آل عمران الآية ١٨.

درجات﴾ وقوله تعالى أمرا للرسول بطلب الزيادة فى العلم ﴿وقل رب زدنى علما﴾ ولم يكتف القرآن بالحث على تعلم العلوم، بل ذم الظن والتقليد فى آيات كثيرة، منها قوله تعالى ﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغنى من الحق شيئا﴾ وقوله تعالى فى قول النصارى فى صلب المسيح. ﴿ما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾(١) وغير ذلك كثير.

والخلاصة أن الدين الذى يدعو الناس إلى إعمال عقولهم وينهاهم عن الاعتماد على الظن، ويحثهم على تعلم العلوم بجميع أنواعها، ويعول فى إثبات قضاياه على حكم العقل، لا يصح أن يشتمل على ما يناقض العقل ولا على ما يخالف العلم.

وإن قال خصومه إنه ناقض العقل، أو خالف العلم، فمنشؤه قصر النظر وعدم تفهم الكتاب الكريم ومزايا الدين.

ومن الأدلة على ذلك أن كثيرا من النظريات والاكتشافات التى يزعم أربابها أنها مخالفة للقرآن، ولما جاء به الدين، لا تلبث أن تعارض بنظريات أخرى، أو بإظهار خطأ صاحبها، أو عدم فهمه للقرآن الكريم على الوجه الصحيح، فالإسلام هو الدين الذى تآخى مع العقل والعلم.

الإسلام دين الفطرة

يطلق الإسلام ويراد به الانقياد الظاهرى لما جاء به نبينا محمد ﷺ من التكاليف الفرعية.

ويطلق ويراد به ما يشمل الانقياد الظاهرى والتصديق الباطنى وهو المراد هنا،

(١) سورة النساء جزء الآية ١٥٧.

والفطرة تطلق ويراد منها الدين، وتطلق ويراد منها الخلقة، وهو المراد هنا، فيكون معنى هذه الجملة أن الدين الإسلامى الذى جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية، هو الدين الذى يتناسب ويلتئم مع خلقة النوع الإنسانى، ويقبله العقل واستعداده، ويكفل مصالحه وحاجاته، ولو نظرنا إلى استعداد الإنسان وما خلق لأجله، وإلى التكاليف التى جاء بها دين الإسلام اتضح لنا أن الإسلام دين الفطرة وإليك البيان :

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان وميزه عن سائر الحيوانات، التى تشاركه فى الحيوانية بالعقل والتفكير، وجعله خليفة فى الأرض، ليقوم بعمارتها، وخلق الحيوانات الأخرى وعوالم كثيرة، ليستعملها الإنسان فى عمارة الأرض وتحصيل مصالحه، وجميع لوازم الحياة، وحيث كان الإنسان بهذه المنزلة فالدين الذى يناسبه ويلتئم مع استعداده هو الدين الذى يرفع شأنه، ويرقى روحه، ولا يهمل عقله، ويحفظ جسمه، وتكون تكاليفه وافية بحاجته، وتكاليف الإسلام من أصول وفروع كفيلة بذلك .

فقد طلب من الإنسان أن يترفع عن عبادة الأصنام والكواكب ويجعل عبادته خالصة لله تعالى الذى خلقه وسواه، وأسبغ عليه نعمه، ويعترف بوحدانيته واتصافه بجميع الكمالات وتنزهه عن النقائص .

وبهذا رفع شأن النفوس الإنسانية وطهرها من خرافات الشرك، والأوهام فلا تنحط إلى عبادة الجماد والحيوان، وجعل المرجع فى ذلك العقل، فحثه على النظر فى الكائنات، وما اشتملت عليه من إحكام الصنع وبديع الإتقان .

وفى هذا احترام للعقول وحثها على تأدية وظيفتها التى خلقت لأجلها .

ومن ذلك يتبين أن التكليف بالعقائد الإلهية على هذا الوجه جاء ملائما ومناسبا لما تقتضيه فطرة الإنسان وخليقته.

كذلك حث الدين الإسلامى على تعلم العلم سواء كان دنيويا أو أخرويا

ورفع من شأنه وشأن أهله، وطلب من الإنسان أن يترفع عن التقليد واتباع الظن، وفى هذا إرشاد إلى ما يكمله ويرفع شأنه، ودلالة على أن استعداده يؤهله لذلك .

كذلك جاء الدين بعبادات من صلاة وصيام وزكاة وغير ذلك طالب الإنسان بها، وشدد فى ذلك الطلب، لأن كماله فى نفسه وإقامة دعائم المودة والارتباط بين أفراده وجعله إنسانا كاملا لا يتحقق إلا بالإتيان بهذه العبادات :

فالصلاة تزكى النفس وتطهرها، وتقرب العبد من الله تعالى، والصوم يقوى إرادته، ويحفظ صحته، وينبهه إلى العطف على أخوانه الفقراء، والزكاة الواجبة فى مال الغنى تدفع حاجة الفقير المشارك له فى الإنسانية، وتجعله آمنا على نفسه وماله وهكذا، وجميع العبادات توصله إلى السعادة الأخروية التى يميل إليها بمقتضى استعداده وتفكيره .

كذلك جاء الدين الإسلامى فى المعاملات بباب واسع بحيث يتمكن كل فرد من أفراد الإنسان بمقتضى رغبته وميله، أن يجد طلبته وما توده نفسه، ويحصل مصلحته ويدفع حاجته .

ذلك لأن الإنسان فى حياته محتاج إلى أشياء كثيرة من مسكن، وملبس وغير ذلك، وليس من السهل وجود كل ذلك فى يده، فهو مضطر إلى الحصول عليه من الغير وتحصيله بطريق الغصب وظلم الغير، تأباه النفوس السليمة لمخالفته لطبيعتها، فشرع الله له كيفية التعامل مع الغير من بيع وإجارة، ورهن وعارية، ليسهل عليه اختيار الطريق الذى يناسب حالته وتطمئن إليه النفوس .

كذلك أباح له التمتع بالطيبات، ونهاه عن تناول ما يضر جسمه ويميت فكره وعقله .

كذلك طلب الدين من الإنسان التجمل بالأخلاق الفاضلة من الصدق والوفاء وغير ذلك .

لا شك أن الدين الذى جاء بهذه التعاليم هو الدين الذى يجعل الإنسان إنسانا كاملا، وهو الذى يناسب استعداد الإنسان ويلائم فطرته، فالإسلام دين الفطرة .

أثر الإسلام فى انتشار العلوم
والرد على من زعم أنه أخر العقل البشرى

يؤخذ من كتب التاريخ الموثوق بها أن العرب قبل الإسلام لم تكن حياتهم العقلية واسعة النواحى، لأن طبيعة بلادهم الصحراوية لا تستدعى أكثر من أن يفكروا فى تحصيل أرزاقهم، بواسطة ما يملكون من الإبل، وأنواع السوائم وفى طلب المرعى لها .

لذلك لم يعرف عنهم أنهم فكروا، أو اخترعوا، أو استنبطوا من الآيات الكونية ما يسمى علما، وكل ما عرف عنهم هو نبوغهم فى اللغة والشعر، والأمثال والقصص، ومعرفة الأنساب والأنواء، وشىء من تواريخ الأمم الماضية، أخذه خلفهم عن سلفهم، وشىء من الطب وصلوا إليه بالتجارب التى ورثوها عن أسلافهم، وربما أخطأوا فى الوصف، لأن ذلك الطب المعروف بينهم ليس جاريا على قواعد صحيحة، منضبطة، وكانت الأمية شائعة بينهم، حتى أنه لم يوجد فى قريش التى هى أشرف القبائل العربية وأرقاها، من يعرف الكتابة من الرجال، سوى سبعة عشر منهم: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلى بن أبى طالب، ومع ذلك فلم يكونوا مهرة فى الكتابة، ولم تكن كتابتهم سائرة على نمط واحد، ولا خاضعة لقوانين الإملاء، فكانوا يكتبون امرأة بتاء مفتوحة، ويهملون الألف حيث يجب حذفها، وسبب ذلك ضعفهم فى صناعة الخط، وأنهم لم يبلغوا حد الإجادة فيها .

فلما جاء الإسلام أفاد الحركة العلمية فى بلاد العرب من وجوه متعددة:

«١» جاءت تعاليم هذا الدين صالحة لجميع الناس فى جميع الأزمان والأمكنة، فكانت وظيفة الرسول وخلفائه من بعده، القيام بنشر تعاليمه لعامة الناس، ومن لوازم ذلك وجود من يقرأ ويكتب، فيمكن للعالم بالقراءة والكتابة، أن يكتب آيات القرآن ويتلوها على من لم يعرف، كما حصل من خباب بن الأرت مع أخت عمر بن الخطاب، فإنه ذهب إليهما ومعه صحيفة فيها آيات من سورة طه فكان يقرؤها عليهما، وقد ورد أن النبى ﷺ فى غزوة بدر جعل فداء بعض الأسرى الذى يكتبون تعليم عشرة من صبيان المدينة الكتابة، بل حث النبى ﷺ بعض أصحابه أن يتعلموا لغة غير اللغة العربية لما رأى الحاجة داعية إلى ذلك، فقد روى البخارى أن النبى ﷺ أمر زيد بن ثابت بتعلم لغة اليهود، وقراءتها، وتعلم اللغة السريانية، ومن ذلك يعلم أن القيام بنشر تعاليم الدين الإسلامى كان داعيا إلى تعلم القراءة والكتابة واللغة المخالفة للغة العربية .

كذلك لما اتسعت الفتوحات الإسلامية وكان العنصر الغريب هو الحاكم والقائم بالشؤون، كان لا غنى له عن تعلم القراءة، والكتابة، كى يتأتى له ضبط معاملات الناس مع بعضهم، وانتشار الإسلام ودخول الناس فيه من غير العرب كان من البواعث لهذا الفريق على تعلم اللغة العربية، ليفهموا آيات القرآن والأحاديث، حتى يعرفوا ما يلزمهم لدينهم ودنياهم فتعلموا النحو .

ومن هذا أيضا يتبين أن للإسلام أثرا كبيرا فى تعلم العلوم العربية .

«٢» طالب الإسلام معتنقيه بعقائد، وعبادات، ومعاملات، والتحلى بأخلاق فكان باعثا للعقول على التفكر فى تلك التعاليم ومزاياها، فرفع المسلمون الفعل(١) من الانحطاط الذى لا يناسب استعداد النوع الإنسانى .

(١) هكذا وردت الكلمة فى النسختين المطبوعتين، وأعتقد أن فيها خطأ مطبعيا والصواب العقل .

كذلك جاء القرآن الكريم متضمنا أحوال الأنبياء مع أممهم، فقص علينا خبر نوح وإبراهيم، وصالح وهود، ويونس وموسى، وعيسى عليهم السلام، مع أممهم بإطناب تارة، وإيجاز تارة، فى أسلوب يحمل النفوس على الاستزادة من أخبارهم، وتعرف ما عند الأمم الأخرى، فكان ذلك متفقا لعقول المسلمين ومؤديا إلى توسيع مداركهم، والتطلع إلى زيادة التفكير والاستمرار فيه.

وجاء القرآن الكريم أيضا مشتملا على أحكام الأحوال الشخصيه، والشئون المدنية، والجنائية، فكان أساسا اتخذه المجتهدون مرجعا لهم، يستنبطون منه أحكام الحوادث التى اقتضتها مدنية المسلمين، وحضارتهم، وغير خفى أن هذا يحمل الراغب فى استنباط الأحكام على تعلم العلوم التى تؤهله للاستنباط

«٣» سلك القرآن الكريم فى الدعوة إلى الإيمان بالله وصفاته، من علم وقدرة ووحدانية مسلكا حرك العقول وحثها على التفكير، فدعاها إلى النظر فى الكائنات وما اشتملت عليه من الأسرار، فكان لهذا أثر كبير فى نمو العلوم الكونية، وفى ترقية الحياة العقلية، قال تعالى ﴿أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء﴾ وقال تعالى ﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صبا . ثم شققنا الأرض شقا . فأنبتنا فيها حبا . وعنبا وقضبا . وزيتونا ونخلا . وحدائق غلبا . وفاكهة وأبا . متاعا لكم ولأنعامكم﴾(١) وقال تعالى ﴿إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب . الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا﴾(٢) وقال تعالى ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾(٣)

---

(١) سورة عبس الآيات ٢٤ وما بعدها
(٢) سورة آل عمران الآيات ١٩٠ وما بعدها
(٣) سورة الروم الآية ٢٢.

وغير خفى أن الدين الذى يرشد الإنسان إلى تعلم العلوم، واستعمال العقول، والتفكير فى الكائنات وما اشتملت عليه من الخواص والأسرار. لا يؤخر العقل البشرى، بل يرقيه إلى المستوى الذى يناسب استعداده.

فالإسلام لا يؤخر العقل البشرى.

بيان أن الإسلام أفضل الأديان

منذ سكن آدم عليه السلام الأرض، ووجد له أولاد، احتاجوا للتعامل مع بعضهم، والله تعالى يتعهد بنيه من وقت لآخر بنبى يرسله إلى طائفة منهم، يرشدهم إلى التعامل بأحكام، تكفل مصالحهم بحسب الغرض الذى وجدوا فيه.

استمر الأمر هكذا إلى أن أرسل الله نبيه محمدا ﷺ إلى الناس كافة، بدين صالح لجميع الأزمنة والأمكنة، ناسخ للأديان السابقة عليه.

هذه الأديان السابقة على الدين الإسلامى ليس بين أيدينا من الكتب والتواريخ ما يبين تكاليفها الفرعية، ما عدا شريعة موسى وعيسى عليهما السلام، فإن كتب العهد القديم تبين تعاليم الديانة اليهودية، وكتب العهد الجديد تبين تعاليم الديانة المسيحية، فإذا أردنا أن نعمل مقارنة بين الدين الإسلامى وغيره من الأديان، فلتكن بينه وبين دين اليهود ودين النصارى، حيث يوجد من الكتب المعول عليها عند أهل الديانتين ما يعلم منه أحكام هاتين الديانتين.

والتفاضل بين دين الإسلام وغيره إنما هو باعتبار الديانات فى ذاتها، بقطع النظر عن كون بعضها نسخ، أو لم ينسخ، أما إذا نظرنا إلى أن جميع الأديان المخالفة للدين الإسلامى قد نسخت، فلا معنى للتفاضل بين ناسخ ومنسوخ،

لأن نسخ اللاحق للسابق إنما كان لمصلحة اقتضته بالعمل[1] به متعين، وهو الأفضل بلا نزاع .

وإنى أذكر لك كلمة موجزة فى بيان أحكام من دين اليهود، وأحكام من دين النصارى، لتقارن بينها وبين الدين الإسلامى، ومن ذلك يظهر لك أن دين الإسلام أفضل الأديان .

دين اليهود

كان قوم موسى مستعبدين للفراعنة، فنشأ عن هذا الاستعباد ضعف الضمائر والعزائم، كما هو الشأن فى ذلك، ومثل هؤلاء الذين ضعفت ضمائرهم لا يجيبون داعى الله بسهولة، فلا يناسبهم إلا الشدة .

لذلك ترى بين صفحات التوراة من التكاليف والزواجر ما يصعب الخضوع له .

فقد جاء فى سفر اللاويين (من عمل يوم السبت يقتل قتلا) وجاء أيضا (الجمل نجس لا تأكلوه والأرنب كذلك من لحمها لا تأكلوا وجثتها لا تلمسوا إنها نجسة لكم) وجاء فى سفر الخروج (من سب أباه أو أمه يقتل قتلا) .

وجاء فى سفر العدد «إذا مات إنسان فى خيمة فكل من دخلها أو كان بها يكون نجسا سبعة أيام، وكل إناء مفتوح فإنه نجس، وكل من مس قبرا أو عظم إنسان يكون نجسا سبعة أيام» .

ونقل الفخر الرازى فى تفسيره أن الصلاة فى دين اليهود كانت خمسين فى

(١) هكذا ورد النص فى المطبوعتين، وأعتقد فى الكلام خطأ مطبعيا، والصواب: كان لمصلحة اقتضته، والعمل به متعين ... الخ.

اليوم والليلة، وكان الواجب فى الزكاة عندهم ربع ما يملكه الإنسان، ولا تعطى للفقير بل تحرق، وكان الثوب إذا تنجس لا يطهر إلا بقطع موضع النجاسة، وكان الواحد منهم إذا نسى شيئا مما كلف به عجلت له العقوبة فى الدنيا، وإذا ارتكب خطيئة عوقب بتحريم بعض أنواع الطعام التى كانت حلالا له، وكانت التوبة عندهم بقتل النفس .

دين النصارى

جاء عيسى عليه الصلاة والسلام والناس قد سئموا ثقل التكاليف فنبذوها وانغمسوا فى اللذات والشهوات، فطالبهم بالانقطاع إلى الملكوت، والعفو والصفح، والزهد فى الحياة الدنيا ولذاتها، فقد جاء فى إنجيل (متى) أن عيسى قال يوما لأتباعه (سمعتم أنه قيل عين بعين، وسن بسن، وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر، من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك، فاترك له رداءك، ومن سخرك ميلا واحداً فاذهب معه ميلين) .

وجاء فيه أيضا (مرور جمل فى ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غنى فى ملكوت الله، لا تقدروا أن تخدموا الله والمال، لا تقتنوا ذهبا ولا فضة ولا نحاسا، ولا تهتموا بما للغد، فإن الغد يهتم بما لنفسه) وجاء فى إنجيل (متى) ما يفيد أن عيسى حث على الرهبانية وترك الزواج مع أن فى ذلك قطع النسل البشرى فقد قال (ويوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السموات، من استطاع أن يقبل فليقبل) .

فشريعة موسى فيها من التكاليف الشديدة ما يؤدى إلى الخروج عليها ونبذها وشريعة عيسى فيها ما يدعو معتنقيها إلى احتقار الدنيا، والصد عما فيها من عمران .

أما الدين الإسلامى فهو الدين الوسط الجامع لحقوق الروح والجسد،

ومصالح الدنيا والآخرة، ولا حرج فيه ولا عسر، ولا إرهاق، ويظهر لك هذا بذكر نبذة يسيرة.

دين الإسلام بالنظر إلى التكاليف الفرعية ينحصر في أمرين:

معاملة العبد مع ربه، ومعاملة العباد مع بعضهم.

والنوع الأول يعرف بالعبادات والتأثر[١] بالمعاملات. أما النوع الأول[٢] فقد كلف الله تعالى العباد بحسب طاقتهم مع اشتمال التكاليف على مصالح تعود على العباد.

كلفهم بالصلاة خمس مرات في اليوم والليلة، في أوقات محدودة على وجه لا يمنعهم من السعي في أمور دنياهم، وفضلا عن ذلك فهي نوع من الرياضة التي تعود على البدن بالفوائد الجمة، مع ملاحظة أنها مسبوقة بوضوء، هو عبارة عن غسل الوجه والأيدي، والأرجل ومسح الرأس، وهذا يعيد إلى الإنسان ما فقده من النشاط، هذه الصلاة يؤديها من قيام إن قدر، وإلا فمن قعود إن استطاع ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها، كلفهم بالصوم شهرا في العام، ليدركوا قيمة الألم الذي يلحق الفقير الجائع، فيعطفوا عليه، ولتخف تلك الرطوبات التي تمكنت من أجسامهم طول العام، بشرط القدرة وعدم المشقة.

قال تعالى **﴿ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون . أياما معدودات فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾**[٣] كلف الغني بالزكاة بنسبة ربع عشر ما يملك،

---

(١) هكذا وردت الكلمة (والتأثر بالمعاملات) في النسختين المطبوعتين وأعتقد أنه خطأ مطبعي، والصواب (والثاني بالمعاملات).

(٢) يقصد بالنوع الأول هنا العبادات. بخلاف النوع الأول في العبارة السابقة فيقصد به الشريعة مطلقا: عبادات ومعاملات.

(٣) سورة البقرة الآية ١٨٢ وما بعدها.

وأمره بدفعها للفقير، وبذلك يأمن على نفسه، وماله من تعدي الفقير عليه، فيزول الحسد والحقد من النفوس.

كلف المستطيع بالحج ليحصل التعارف بين المسلمين، والوقوف على أحوال بعضهم، **والتشاور فيما فيه مصلحتهم**، في ذلك الموقف الذي يذكرهم بالوقوف بين يدي الله سبحانه وتعالى في المحشر، ولم يعجل لهم العقوبة في الدنيا بالمسخ أو الإغراق.

يقبل التوبة من المؤمن بمجرد الندم والعزم على عدم العود وعفو المظلوم عن الظالم إن كان الحق للعبد.

لم يكلفه في تطهير ثوبه من النجاسة بقطع موضعها، بل اكتفى بغسل موضعها، أو مسحها، أو جفافها، على حسب ما هو مبين في كتب الفروع، وأباح للإنسان الزينة والتمتع بالطيبات من الرزق بدون إسراف قال تعالى:

﴿يابني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾[١] وقال تعالى **﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾**[٢] وجاء في الأحاديث الصحيحة نهي المسلمين عن الغلو في العبادة، وعن الرهبانية، وعن الخطأ، وأمرنا بالسعي في تحصيل الدنيا، قال تعالى **﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾**[٣].

أما النوع الثاني وهو معاملة العباد مع بعضهم، فقد شرعه الله تعالى موسعا في طرقه، من بيع، ورهن، وإجارة، وإعارة، على وجه قاطع لمنازعة

---

(١) سورة الأعراف الآية ٣١.

(٢) سورة الأعراف الآية ٣٢.

(٣) سورة القصص الآية ٧٧.

العباد مع بعضهم، كفيل بمصالحهم، وسوى فيه بين الغنى والفقير، وبين المسلم والذمى، فيقتص من الغنى للفقير، ومن المسلم للذمى، وأوجب عصمة دم الذمى وماله كالمسلم .

وغير ذلك فقد جاء الدين حاثا على الإحسان إلى الوالدين، واليتيم، والجار، ومعاملة الزوجة بالحسنى، والوفاء بالعهد، مشددا النكير على الظالم لغيره، بإزهاق روحه أو أخذ ماله، أو تعد على عرضه، أو تكلم فى حق أخيه المؤمن بما يكرهه .

إذا نظر المنصف إلى هذه التكاليف والتعاليم، وقارن بينها وبين ما جاء فى الأديان السابقة أدرك أن دين الإسلام هو الدين الذى جمع كلاما يحتاج إليه الإنسان فى نفسه ومع أهله، وجاره، فى حضره وسفره، فى صحته ومرضه .

وهو الذى أوضح للإنسان سبيل العمل على وجه لا يلحق به مشقة، ولا عسرا، وهو الذى أعطى للإنسان حظه فى الحياة الدنيا، على وجه يتفق مع المصالح، فليس فيه عسر ولا حرج، فهو الدين الوسط، وخير الأمور أوساطها قال تعالى **﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾**(١) وقال تعالى **﴿وما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾**(٢) وقال تعالى **﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾**(٣)

---

(١) سورة البقرة جزء الآية ١٨٥.
(٢) سورة الحج جزء الآية ٧٨.
(٣) سورة البقرة الآية الأخيرة.

بيان مزايا الإسلام

(فيما يتعلق بالحالة الخلقية للفرد، وبحالة الأسرة والمجتمع .)

دين الإسلام هو التعاليم التى جاء بها نبينا محمد ﷺ إلى الناس كافة، يطلب منهم اعتناقها، ليحصلوا على السعادة الدنيوية والأخروية، فأمرهم بأشياء ونهاهم عن أشياء، ورغبهم فى التخلق بالصفات الحميدة، ونهاهم عن الاتصاف بضدها، فكان له أثر حميد فى حياة الفرد، وحياة الأسرة، وحياة المجتمع .

أمرهم بتوحيد الإله وقصر العبادة عليه، وعدم الشرك قال تعالى **﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا﴾** وقال تعالى **﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾** وبذلك رفع شأن النفوس، وطهرها من خرافات الشرك والأوهام، فانكشف لها أن النفوس الإنسانية لا ينبغى أن تتجه إلى عبادة الجماد، أو الحيوان، وإن كمالها فى الخضوع للإله الخالق، المدبر للعالم دون سواه، وأمرهم بالصلاة فى أوقات محدودة، كى يتوجه العبد إلى ربه يشكره على نعمته، ويطلب منه المعونة والهداية .

فأحدث ذلك أثرا حميدا فى النفس هو مراقبته لله تعالى وخشيته، فلا يجرؤ على ارتكاب محرم، قال تعالى **﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾** وطالبهم بالصيام الذى يعود الإنسان على الصبر، وضبط النفس، وقوة الإرادة، واحتمال المشاق، وطالبهم بالزكاة، التى إذا قام الإنسان بها أحدثت فيه خلق الإحسان والرحمة بالضعفاء، وطهرت قلب الفقير من الأضغان والأحقاد على الأغنياء، وأمرهم بالحج، الذى يطوف بالبيت الحرام فيه الغنى مع الفقير، فيذهب عن الغنى الغرور بثروته، ويشعر الفقير بأن زخرف الحياة باطل فيرضى بنعمته، ويشعر الجميع بأن المال لا أثر له فى اكتساب الفضل، وأن التفاضل إنما يكون بالتقوى، كما دل عليه قوله تعالى **﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**

وكما أن لهذه المأمورات أثرا حميداً فى النفس، كذلك للانتهاء عن المحرمات أثرا كبيرا فى تهذيبها، فحرم الخمر لحفظ العقل من الفساد، والجسم من التهدم، وحرم المقامرة لحفظ كرامة الشخص، وماله، وحرم القتل وأكل أموال الناس بالباطل، والغيبة، وكل ما يؤذى الغير، ليأمن الناس من وقوع العداوة والبغضاء بينهم.

وإذا علمت على الإجمال أن للدين الإسلامى ذلك الأثر فى تهذيب النفوس، فاعلم أن أثره فى حياة الفرد أنه يجعله إنسانا كاملا، ويحصل له حياة طيبة، فمتى اجتنب الفرد المحرمات فلم يتناول مسكرا، ولم يفتك بعرض، ولا بنفس، تمتع بصحة الجسم، وأمن من نقل الأمراض إليه، وحقن دمه، ومن حافظ على العبادات المطلوبة منه، وأداها كما طلبت، نال الجزاء الأوفى عند ربه، وعظم أمره فى نفوس الناس، ومتى عمل وسعى فى طلب الرزق كما أمر الله تعالى تمتع بعزة النفس، وإذا كان رحيما بالضعفاء متواضعا، سمحا جوادا، يعطى المال مع حبه لمستحقيه، أمينا فى عمله، صادقا فى قوله، صابرا عند الشدائد، تمتع بمحبة الناس له، وحفظ لنفسه مكانة، يسمو بها على غيره، قال تعالى ﴿**من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون**﴾.

وأما أثر الدين فى حياة الأسرة فهو اجتماع شملها وانتظام أمرها، وبذلك تعيش فى أرغد عيش وأهنئه.

أوجب الشارع على الزوج الإنفاق على زوجته وإمساكها بالمعروف، ونهاه عن مضارتها، كما أوجب عليها حقوقا لزوجها، من المحافظة على ماله، وشؤون معيشته، وعدم خيانته، وأوجب عليهما القيام بتربية الأولاد تربية حسنة، صالحة حتى ينشئوا كاملين صالحين، وأوجب على الأولاد أن يحسنوا بوالديهم.

لا شك أنه متى قام كل واحد من أفراد الأسرة بما طلب منه، وحافظ على

حقوق غيره من أفرادها، اجتمع شملها وانتظم أمرها، والمشاهدة أقوى دليل على ذلك.

وأما أثر الدين فى حياة المجموع فهو تهذيب الأمة، ورقيها وقوتها، واتساع سلطانها، ودوام عزها.

كما أوجب الدين على كل فرد حقا لأهله، وعشيرته، أوجب عليه حقوقا لأمته، فأوجب عليه أن يحترم أعراض الناس جميعا، وأنفسهم، وأموالهم، فنهاه عن الزنا وقتل النفس، وأخذ مال الغير بطريق غير مشروع، وطلب من كل فرد أن يعاون الآخر ويساعده، وطلب من الكبير أن يرحم الصغير، ومن الصغير أن يوقر الكبير، وطلب من الولاة أن يحكموا بالعدل، وأن يقيموا الحدود التى جاء بها القرآن الكريم.

فإذا قام كل إنسان بما طلب منه فى خاصته، ومع أسرته، ومع الأمة، تكون من تلك الأفراد مجموع وإن تعددت أفراده، فقد توحدت وجهته، وطريقته، فلا تحاسد، ولا تباغض، ولا ضرار، وبذلك يكون الأثر الذى أحدثه الدين فى تلك الأمة من أفضل الآثار، وهو ارتقاؤها، واتساع سلطانها، ودوام عزها، فللدين الإسلامى مزايا تعود على الأفراد، والأسرة، والمجتمع بالسعادة.

ما يرتكبه بعض المسلمين
مخالفين فيه لتعاليم الدين الإسلامى ليس حجة على الدين.

نظر قاصرو العقول، والمكابرون، إلى الأعمال التى يأتى بها بعض معتنقى الدين الإسلامى، فرأوا منهم خلفا فى الوعد ونقضا فى العهود، وتفرقا فى الكلمة، وتباغضا وتحاسدا، وحقدا على بعضهم، وسفك دماء معصومة، وهتك أعراض محترمة، وظلما لبعضهم، وأكل أموال بعضهم بالباطل، وكذبا فى القول،

وميلا إلى البطالة والكسل، وتركا للتعاون والإحسان، وميلا إلى التعلق بالخرافات، فاعتقدوا أن دين الإسلام لا يهذب النفوس، ولا يكفل مصالح الناس، وأن ما يدعيه المسلمون من أن دين الإسلام هو دين الفطرة، وأنه مهذب للنفوس كفيل بالمصالح غير صحيح، وجعلوا عمل هذا الفريق من أهله حجة لهم، فيما يقولون، ولو تأملوا قليلا ما اجترؤا على ذلك القول فى أى دين من الأديان السماوية .

الأديان السماوية هى الشرائع التى جاءت بها الرسل إلى الأمم، بواسطة الوحى من الله تعالى، لمصلحة الأمم، وسعادتها، ودين الإسلام دين سماوى جاء به سيدنا محمد ﷺ إلى الناس كافة، لتلك الغاية، وهو ما دل عليه القرآن الكريم والسنة الصحيحة، فإذا أردنا معرفة قواعده وتعاليمه فلننظر فى القرآن الكريم، والسنة الصحيحة دون سواهما .

القرآن الكريم دعا الناس إلى التوحيد والترفع عن عبادة الجماد والحيوان، وكل أنواع الشرك قال تعالى ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ دعاهم إلى المحافظة على الأنفس من التعدى عليها، قال ﴿النفس بالنفس والعين بالعين﴾ ﴿قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم﴾ ﴿ولكم فى القصاص حياة﴾ دعاهم إلى المحافظة على حق الملكية فقال ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا﴾ ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾، دعاهم إلى المحافظة على الأعراض فقال ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾ ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهم مائة جلدة﴾ ﴿وقل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم﴾، دعاهم إلى المحافظة على عقولهم فقال ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾ دعاهم إلى المجاملة وحسن المعاملة، والأدب، فقال ﴿وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها﴾، ﴿ادفع

بالتى هى أحسن﴾ ﴿لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم﴾ ﴿لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها﴾، دعاهم إلى الصبر عند الشدائد فقال ﴿واصبروا إن الله مع الصابرين﴾ دعاهم إلى الصدق قال ﴿وكونوا مع الصادقين﴾ نهاهم عن الكذب والنفاق فقال ﴿ويل لكل أفاك أثيم﴾ ﴿إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار﴾ دعاهم إلى العدل والإحسان فقال ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ دعاهم إلى التعاون على البر فقال ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ دعاهم إلى العطف على المحتاجين بالجود وبذل المال، فقال ﴿وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضا حسنا﴾ ﴿وما أنفقتم من شىء فهو يخلفه﴾ دعاهم إلى العفو والصفح، فقال ﴿فمن عفا وأصلح فأجره على الله﴾ ﴿وأن تعفوا أقرب للتقوى﴾ ﴿ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتى هى أحسن﴾ دعاهم إلى التواضع وتجنب الكبر والخيلاء فقال ﴿ولا تمش فى الأرض مرحا﴾ ﴿إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا﴾ دعاهم إلى الرفق باليتامى وحفظ أموالهم فقال ﴿فأما اليتيم فلا تقهر﴾ ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا﴾

دعاهم إلى تحرير عقولهم من ربقة التقليد، والعمل بالظن، فقال ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ ﴿إن الظن لا يغنى من الحق شيئا﴾ دعاهم إلى الإخاء والمساواة، وجعل كل المسلمين أمام التكاليف وأمام الحقوق سواء.

لا فضل لعربى على عجمى ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى فقال ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾ ﴿ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ وقال ﷺ «المسلم أخو المسلم»

هذه هى قواعد الدين الإسلامى التى جاء بها القرآن الكريم، ودلت عليها السنة، وأدركت العقول السليمة حسنها، ولا يشك عاقل فى أن هذه التعاليم إذا

عمل الإنسان بها كفلت له السعادة فى الدارين، وهذبت نفسه، ورفعتها إلى المستوى اللائق بها، وقد جرب هذا العلاج فى صدر الإسلام فأتى بثمرته الطيبة، فإن العرب لما خضعوا للتعاليم الإسلامية وعملوا بها كما طلبت انتقلوا من فساد إلى صلاح، ومن تفرق إلى اتحاد، ومن ذل إلى عز، ومن تباغض إلى تآلف، ومن ظن إلى يقين، فأعتقت النفوس من الخضوع لغير الخالق جل وعلا، وحقنت الدماء، وحفظت الأعراض من التعدى، وتعاون أفراد المسلمين مع بعضهم، واتسعت فتوحاتهم، وخضعت لهم الأمم الأخرى، فالدين الإسلامى يسمو عن أن ينسب إليه شيء مما فعله ذلك الفريق المنتسب إليه .

وكل ما فى الأمر أن بعض المنتسبين إلى الدين الإسلامى حادوا عن تعاليمه فعطلوا شعائره، وتعدوا حدوده، وأهملوا عقولهم، ووقفوا جامدين، وانغمسوا فى اللذات والشهوات، فأصيبوا بما حل بهم، سنة الله فى خلقه لا تتبدل ولا تتغير، **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** .

ولو تمسكوا بتعاليم الإسلام التى جاء بها القرآن الكريم، والسنة الصحيحة لكان حالهم كحال أسلافهم، الذين كانوا فى صدر الإسلام من عز ومنعة، واتساع سلطان، وتهذيب نفوس، أسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفق المسلمين للتمسك بدينهم حتى لا يكونوا حجة عليه .

(التقليد فى العقيدة الإسلامية وحكمه)

التقليد هو اعتقاد مضمون قول الغير اعتقادا جازما بلا دليل، فيكون معناه فى العقيدة الإسلامية بالنسبة للبارى اعتقاد وجوب القدرة أو أى صفة من صفات الكمال لله تعالى اعتقادا جازما، اعتمد فيه المعتقد على قول من قلده من غير أن يعرف الدليل .

وحكم هذا التقليد من حيث كونه كافيا فى تحقق الإيمان المطلوب شرعا أو غير كاف فى تحققه، يحتاج إلى تحرير محل النزاع .

لذلك نقول أجمع العلماء على أن من اعتقد أركان الدين وأصوله تقليدا، واعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة على معتقده، وقال لا آمن من ورود شبهة تفسد ما اعتقدت فهو كافر، وهذا لا يدخل فى مفهوم المقلد الذى هو موضوع كلامنا، **كذلك أجمعوا على أن المقلد** فى الإيمان يعامل فى الدنيا معاملة المسلمين، من الدفن فى مقابرهم، والصلاة عليه وخلفه، وغير ذلك، ومحل كلامنا هو المقلد المعتقد قول الغير اعتقادا جازما ولا يجوز ورود شبهة .

هذا النوع اختلفوا فى إيمانه، هل هو معتبر فى الآخرة، أو غير معتبر قولان، ومبنى هذا الخلاف على خلاف آخر فى وجوب المعرفة والنظر، فذهب غير الجمهور من العلماء إلى أن المعرفة، وهى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل ليست واجبة على المكلف، وكذلك النظر المؤدى إليها، بل هى مندوبة، والنظر شرط كمال للإيمان لا شرط صحة، وبناء على هذا قال ذلك الفريق إن إيمان المقلد معتبر فى الآخرة، وصاحبه ليس فاسقا من هذه الجهة، لأنه وإن ترك المعرفة والنظر ليس بتارك لواجب، وإنما ترك أمرا مندوبا . ولما كان هذا القول مصادما للإجماع على وجوب المعرفة، ولإجماع أهل السنة والمعتزلة على وجوب النظر، وليس له سند يعتد به، فالواجب صناعة عدم الاشتغال بذكر شبهه التى استند إليها، وقال بعض العلماء إن هذا القول من أقوال المبتدعة .

وذهب جمهور أهل العلم من المتكلمين وغيرهم إلى وجوب المعرفة والنظر .

واستدلوا على وجوب المعرفة بما نقل من إجماع المسلمين على وجوب معرفته تعالى، وعلى وجوب النظر بما ورد من الأمر به فى القرآن الكريم فى آيات كثيرة، والأمر إذا أطلق يبادر منه الوجوب، وبأن النظر مقدمة للمعرفة وهى واجبة، فتجب مقدمتها، وقد أجمع أهل السنة والمعتزلة على وجوب النظر، والخلاف بينهم إنما هو فى كون وجوبه بالشرع أو بالعقل، وبعد أن اتفق الجمهور على

وجوب المعرفة والنظر، اختلفوا هل الوجوب وجوب أصول حتى إن الإنسان إذا أخل بذلك الواجب ينعدم إيمانه، أو وجوب فروع حتى إن الإخلال بهما يكون معصية مقتضية للفسق الذى هو دون التكفير .

فذهب فريق إلى الأول وذهب فريق آخر إلى الثانى .

استدل الفريق الأول القائل بوجوب المعرفة وجوب أصول بأن حقيقة الإيمان المطلوبة هى التصديق والإذعان عن دليل، فالدليل لابد منه فى تحقق الإيمان سواء اعتبرته شطرا من الإيمان أو شرطا فيه، والشىء لا يتحقق بدون شرطه وشطره، فالإيمان لا يتحقق بدون الدليل، فإيمان المقلد ليس هو الإيمان المطلوب وحيث كانت المعرفة واجبة وجوب أصول، بمقتضى هذا الدليل، والنظر مقدمته فلا يكون أقل منها، فيكون شرطا فى صحة الإيمان .

واستدل **الفريق الثانى القائل بوجوبها** وجوب فروع بدليلين. **الأول.** أن المقلد مأمور بالإيمان، وقد بين النبى ﷺ الإيمان بقوله (أن تؤمن بالله وملائكته) الحديث. فذكر التصديق مجردا عن الدليل، فإذا أتى به المكلف مجردا عن الدليل يكون آتيا بالإيمان المطلوب .

الثانى: أن النبى ﷺ كان يعتبر من صدقه فى جميع ما جاء به مؤمنا ولا يشتغل بتعليمه من الأدلة العقلية فى المسائل الاعتقادية مقدار ما يستدل به المستدل ويناظر به الخصوم ويدفع به الشبه .

كذلك قبل سيدنا أبو بكر الإيمان من أهل الردة، ولم يعلمهم الأدلة التى يصيرون بها مستبصرين من طريق العقل، كذلك قبل سيدنا عمر رضى الله عنه هو وعماله، لما فتح سواد العراق إيمان من كان بها، من الزط والأنباط وهما صنفان من الناس عرفوا بضعف الإدراك وبلادة الفهم، ولم يكن لهم من دنياهم سوى الاشتغال بالزراعة، وطرقها، ولم يكلفهم بالاستدلال العقلى، فعمل النبى ﷺ والخليفتين من بعده، دليل على أن إيمان المقلد صحيح معتبر، وإلا

لأعرضوا عن قبول إسلام الذين صدقوا من غير دليل، أو كلفوا من يعلمهم كيفية المحاجة والاستدلال، لكنه لم يقع، فدل على أن إيمان المقلد صحيح، وإن كان مقصرا فى تحصيل المعرفة فيكون عاصيا بتركها، ولا يخرج من الإيمان .

وهذا الفريق القائل بوجوبها وجوب فروع اختلف فى أن ذلك الوجوب يعم جميع المكلفين أو يخص من كان أهلا للنظر، فقال البعض بتعميم الوجوب على من كان أهلا ومن لم يكن أهلا، ويظهر أن صاحب هذا القول يرى وقوع التكليف بالمحال، فلذلك عمم الوجوب، وقال البعض إن الوجوب خاص بمن كان أهلا للنظر لأن التكليف يعتمد القدرة، وعدم الحرج قال تعالى ﴿**لا يكلف الله نفسا إلا وسعها**﴾، وقال تعالى ﴿**ما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾ فلا يصح أن يخاطب من لم يكن أهلا للنظر بالمعرفة والنظر، لعدم القدرة ولزوم الحرج .

ولقائل أن يقول إذا صح الاستدلال على عدم وجوب المعرفة وجوب أصول بقبول النبى وأصحابه الإيمان من الناس بدون مطالبتهم بالدليل، فهو لا يثبت أنها واجبة وجوب فروع، لأنها إذا وجبت وجوب فروع فالداخل فى الإيمان مطالب بها، كما يطالب بالصلاة والصيام، فسكوت النبى وأصحابه عن المطالبة بها والاكتفاء بالإيمان المجرد عنها إقرار على المعصية وهو لا يجوز .

ويبعد جدا أن كل من اعتنق الإيمان فى زمن النبى وأصحابه لم يكن أهلا للنظر والمعرفه .

فالظاهر أنها واجبة وجوب أصول ولكن الواجب هو الدليل الإجمالى، وهو متحقق عند جميع عوام المسلمين .

وغاية الأمر أنهم عاجزون عن التعبير عنه، وعن تفصيله، وهذا لا يضر فيحمل قبول النبى وأصحابه إيمان الناس بدون مطالبتهم بالدليل، على أنهم علموا من حالهم معرفتهم بالدليل الإجمالى، وهو كاف فى الإيمان بالإجماع .

عقائد العوام وما فيها من دخل

وما طرأ عليها من تطور ضار

أجمعت الفرق الإسلامية على أن للعالم خالقا منفردا بالإيجاد، لا شريك له، قديما باقيا، مخالفا للحوادث، قادرا مريدا، عالما متكلما، حيا سميعا بصيرا، وعلى أن الإنسان لا يتحقق إيمانه إلا إذا صدق بذلك، وبأن لله رسلا وملائكة، وكتبا، أنزلها على رسله، وباليوم الآخر، فمن أنكر شيئا من ذلك فهو غير مؤمن.

مع هذا الإجماع حصل خلاف بين هذه الفرق فى أمور وتفصيلات تتعلق بهذه العقائد، تكفل علماء الكلام بشرحها، وبيان كونها مؤثرة على أصل الإيمان أو غير مؤثرة مع الرد(١) عليها على الوجه الأكمل فليس من موضوع بحثنا.

وموضوع البحث هو تلك العقائد التى فشت بين العوام ولا تنتسب إلى طائفة معروفة وقد تتعداهم إلى الخواص وسأذكر منها ما وقفت عليه مع بيان تأثيره على عقيدة الإيمان أو عدم تأثيره.

(١) يعتقد بعض العامة أن الله تعالى فى جهة، وقد اختار بعض العلماء عدم كفر صاحب هذه العقيدة، إذا تعسر عليه فهم نفى الجهة، واختار بعضهم التفصيل، فقال إن اعتقد أن الله تعالى فى جهة العلو لم يكفر، لأن جهة العلو فيها رفعة وشرف فى الجملة، وإن اعتقد جهة السفل كفر، لأن جهة السفل فيها خسة ودناءة، والله تعالى منزه عن كل نقص.

---

(١) هكذا التعبير فى النسختين المطبوعتين، ويبدو أن فى الكلام تحريفا والصواب أن يقال: والرد عليها على الوجه الأكمل ليس من موضوع بحثنا، لأن موضوع هذا البحث هى تلك العقائد التى فشت بين العوام ولا تنتسب إلى طائفة معروفة.

(٢) قد علم من الدين أن وحى التشريع وإنزال الأحكام التكليفية انقطع بموت النبى ﷺ، فيجب على كل مسلم أن يعتقد أنه لا نسخ، ولا تغيير فى الأحكام، كلا أو بعضا، بعد موته عليه السلام، قال تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا﴾.

التبس الأمر على بعض العامة فى هذه العقيدة فاعتقد أن جبريل عليه السلام لا ينزل على الأرض بعد موت النبى أصلا.

وجره إلى هذا الاعتقاد ماوراه بعض الناس وهو (لا وحى بعدى) ففهم من هذا أنه حيث لم يكن وحى بعد النبى ﷺ، وجبريل لا ينزل إلى الأرض إلا بوحى، فجبريل لا ينزل إلى الأرض، وهذا الاعتقاد خطأ لأن ذلك الخبر السابق ذكره وصفه بعضهم بالوضع، وعلى فرض صحته فهو إنما ينفى الوحى إلى الأنبياء بشرع، ولا تلازم بين هذا وبين عدم نزول جبريل إلى الأرض فقد ينزل إلى الأرض لتبليغ خبر لا يتعلق بتشريع جديد، وقد جاء فى حديث رواه مسلم (أوحى الله تعالى إلى عيسى أنى أخرجت عبادا لى لا يد لأحد بقتالهم فحول عبادى إلى الطور) فقد تضمن هذا الحديث أن الله تعالى أوحى إلى عيسى يخبره بأنه أخرج عبادا لا قدرة لأحد على قتالهم، وهم يأجوج ومأجوج، وأمره بأن يضم عباده إلى الطور حتى لا يصيبهم، ولا يلحقهم ضرر يأجوج ومأجوج، ومعلوم أن الوحى إلى الأنبياء إنما يكون على لسان جبريل عليه السلام، ومن هذا يتبين أن جبريل ينزل بعد موت النبى إلى الأرض، وأنه يخبر بأشياء لا تتعلق بتجديد شرع أو نسخ حكم، فاعتقاد عدم نزوله مطلقا خطأ، إلا أن هذا الاعتقاد لا يؤثر فى أصل الإيمان ولا ينفى التصديق القلبى المنجى من الخلود فى النار.

(٣) قال تعالى ﴿ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون﴾ استفيد من هذه الآية أن أهل الجنة يخاطبون بهذا القول الدال على أن دار الثواب ليست كالدنيا، فالناس فى الدنيا يخافون ويحزنون لمقتضيات دعت إلى ذلك، أما فى دار

العواقب فلا خوف من عدو، أو لحوق ضرر، ولا حزن لزوال نعمة، أو فقد ولد، أو إصابة بمرض، فالآية حينئذ تفهم أن الشخص متى دخل الجنة أمن من نزول المصائب، وأمن مكر الله، بخلاف حاله فى الدنيا وهذا المستفاد من الآية يجب على كل مسلم أن يعتقده .

طرأ على هذه العقيدة ما جعلها أوسع من ذلك، فقد اعتقد بعض العامة أن الجنة ليس فيها حزن ولا ندم على شىء (ما) أصلا، فليس فيها حزن على عدم الإكثار من عمل الخير، ولا على فعل الشر، وهذا يرده ما ورد من أن أهل الجنة إذا دخلوا الجنة وعرفوا ربهم معرفة زائدة على معرفتهم له (فى الدنيا ندموا على ما قصروا فى حق ربهم، وفى خدمته، كذلك يرد ما ورد من أن الزناة إذا دخلوا الجنة وتجلى لهم الحق تعالى، فانكشف لهم ما هم عليه من الخساسة والجهل بربهم، وعلموا ما هو عليه فى الجلال والعظمة، والكبرياء والقهر، والغلبة وسعة الرحمة، ندموا واستحيوا حتى يغشى عليهم مدة .

وعند ذلك يقول من عصمه الله من الزنا بعضهم لبعض، لقد خصنا ربنا فى هذا الوقت بجميع نعمه، فإذا أفاق أهل الغشية حصل لهم من كمال المعرفة ما لا يكيف، وقد ورد عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله ﷺ (ليس يتحسر أهل الجنة إلا على ساعة مرت بهم لم يذكروا اسم الله تعالى فيها) وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (ما قعد قوم مقعدا لم يذكروا الله فيه ولم يصلوا على النبى ﷺ إلا كان عليهم حسرة يوم القيامة وإن دخلوا الجنة). فهذه الأحاديث تدل على أن فى الجنة حزنا يحصل لبعض الناس على ما فاتهم من فعل الخير فى الدنيا فاعتقاد أنه لا حزن فى الجنة أصلا مخالف لما استفيد من هذه الأحاديث غير أن هذا الاعتقاد لا يخرج صاحبه من الإيمان .

(٤) الأولياء. الولى هو من جاهد فى الله حق جهاده حتى هداه سبله وجعله على صراطه المستقيم، ممتثلا لشرعه القويم، لذلك كانت له منزلة أرقى من منزلة غيره من العباد المؤمنين، ودون منزلة الأنبياء والمرسلين، وقد يكرمه الله

تعالى بإظهار أمر خارق للعادة تنويها بشأنه، وإظهارا لمنزلته، ومع ذلك فليس له تصرف فى العالم بإحياء وإماتة، وغير ذلك، ولا مانع من أن يتفضل الله تعالى على بعض العباد بنعمة، إكراما لهذا الولى .

هذا هو ما جاء به الدين الإسلامى فى شأن الأولياء فلم يرفعهم إلى درجة الإله أو النبى، ولم ينزل بهم إلى درجة مساواتهم بالعباد العصاة، أو المارقين من الدين وهذا هو الطريق الوسط الذى يجب سلوكه .

أما طريق الإفراط الذى سلكه بعض العامة فى شأن الأولياء من رفع منزلتهم إلى درجة أنهم يقصدونهم، ويطلبون منهم قضاء مصالحهم، وشفاء مرضاهم، والتصرف فى بعض المخلوقات فهو شرك، إن كانوا يسوونهم بالإله .

وأما طريق التفريط الذى سلكه بعض المتفرنجين، وهو التسوية بين الولى وبين من فرط فى دينه، فارتكب الفواحش ما ظهر منها وما بطن، فهو خطأ أيضا، من حيث أن فيه التسوية بين المحسن والمسىء، وهو مصادم لقوله تعالى فى حق الأولياء ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . الذين آمنوا وكانوا يتقون . لهم البشرى فى الحياة الدنيا وفى الآخرة﴾[1] فالطريق الوسط فى ذلك هو أن الولى من عباد الله الذين اشتروا الآخرة على الدنيا، واتجهوا لله تعالى وحده، وقهروا أنفسهم وخضعوا لسلطان العقل والدين، فامتثلوا الأوامر واجتنبوا النواهى، وإن كانوا غير معصومين، هؤلاء لا شك أن لهم المنزلة العليا عند الله فى الدنيا والأخرى، فلا مانع من الإكثار من زيارتهم للاتعاظ، والتأسى بهم، فاعتقاد أى الطرقين المذكورين لا يقره الدين .

(٥) جاء الدين الإسلامى مطهرا للنفوس من العقائد الفاسدة، فأرشد الناس إلى أن مصدر النفع والضر هو الله سبحانه وتعالى، فهو النافع الضار دون

(١) سورة يونس الآيات ٦٢ وما بعدها.

سواه، والواجب على كل مسلم أن يعتقد ذلك، ولكن بعض العامة إذا حصل له خير أو شر عند سكنى دار، أو ملك دابة، أو اقترن بزوجة، يعتقد أن ذلك الخير أو الشر من هذه الأشياء ويعتمد فى ذلك على ظاهر ما ورد عن النبى ﷺ وهو قوله . (الشؤم فى الدار والمرأة والفرس) وهذا الاعتقاد خطأ، فإن أى واحد من هذه الأمور الثلاثة لا يصلح مصدرا لخير، أو شر، والحديث لا يصح أن يفهم على ذلك الوجه، وقد سلك العلماء فى بيان معناه طريقين :

الأول. وهو ما ارتضاه الجلال السيوطى أن هذه الأمور الثلاثة من الأسباب العادية بمعنى أن عادة الله جرت على إسداء الخير، أو إلحاق الشر، ببعض الأشخاص عند سكنى بعض الدور، أو ملك بعض الدواب، أو الاقتران ببعض النساء، فتكون هذه الأشياء أمارات على الخير أو الشر، والموجد لكل منها هو الله سبحانه وتعالى، واعتقاد أن بعض الحوادث سبب عادى لبعض الحوادث لا حظر فيه من قبل الشارع .

الطريق الثانى أن المراد من شؤم الدار وما ذكر معها هو ما بين فى حديث آخر رواه الطبرانى من حديث أسماء بنت عميس ونصه (قالت يارسول الله ما شؤم الدار قال ضيق مساحتها، وخبث جيرانها، قيل فما سوء الدابة قال: منعها ظهرها وسوء خلقها، قيل فما شؤم المرأة قال: عقم رحمها وسوء خلقها) من هذا يتبين أنه إذا كان بعض العامة يعتقد أن مصدر النفع والضر هو أحد المذكورات يكون مخالفا لما جاء به الدين الإسلامى، أما إذا اعتقد أنها أمارات وعلامات فلا ضرر فى ذلك .

(٦) اقتضت حكمة الله تعالى فى تدبير نظام ملكه أن يكون فى النوع الإنسانى الغنىُّ والفقير، وضعيف العقل وكامله، والعالم والجاهل، فإن الإنسان مدنى بطبعه يحتاج إلى الزارع والصانع والمحترف بالحرف الدنيئة كالحداد، والقصاب والخياط والحجام والحرف الرفيعة كالصائغ والتاجر وتوجيه كل واحد إلى عمل خاص، فحبب الفقير ضعيف العقل فى الحرف الدنيئة، وحبب الفقير

الكامل العقل فى الحرف الشريفة، وجعل قوام الفريقين الأغنياء ينتفعون بغناهم، وينفعونهم بحرفهم، فلم يمنع واحداً نعمته، فأعطى الفقير نعمة العقل أو العلم، وأعطى الغنى الجاهل نعمة المال، وتخصيص كل واحد من هؤلاء بنعمة خاصة لمصلحة تعود على أفراد النوع .

ولو أعطى العاقل العالم المال، وحرم الجاهل ضعيف العقل من المال، لكان ظالما .

فالواجب على كل مسلم اعتقاد أن توزيع النعم على الوجه الذى ظهرت به فى الخارج تابع للمصالح، وليس من قبيل وضع الشيء فى غير محله، وقد طرأ على هذه العقيدة أن بعض العامة والملحدين يعتقد أن صاحب العلم أو العقل أحق بالمال من الجاهل، وغفل عن كون العقل أو العلم، من أنواع النعم الجليلة، وهذا فى المعنى اعتراض على الله فى فعله فلا يسوغ لمسلم أن يعتقد ذلك .

(٧) جاء فى قصة المعراج أن النبى ﷺ لما أراد العروج إلى السماء نصب له معراج، فعرج عليه إلى السماء، وهو الذى اعتمده الكثيرون من الكاتبين فى هذا الموضوع، فيجب الوقوف عنده، وقد اشتهر عند بعض العامة أن النبى لما أراد العروج صعد على صخرة بيت المقدس، وركب البراق فمالت الصخرة، وارتفعت لتلحقه، فأمسكتها الملائكة، ففى طرف منها أثر قدمه الشريف، وفى الطرف الآخر أثر أصابع الملائكة عليهم السلام، فهى واقعة فى الهواء قد انقطعت من كل جهة لا يمسكها إلا الذى يمسك السماء أن تقع على الأرض سبحانه وتعالى .

وهذه أكذوبة لا يصلح لمسلم أن يعتقدها .

وللعوام بدع كثيرة فى العقائد وغيرها تعرض لسردها كثير من العلماء فى مؤلفات خصصت لذلك كالاعتصام للشاطبى، والمدخل لابن الحاج .

الشبه المتعلقة بالجهاد

والإرث وتعدد الزوجات والطلاق

الجهاد فى الإسلام

بعث الله نبيه سيدنا محمدا ﷺ إلى الناس كافة لإخراجهم من ظلمات الجهل والشرك إلى نور الهداية، وتكليفهم بما يوافق الفطرة، فرآهم خاضعين لعادات مألوفة، وأخلاق موروثة، فنظر فى هذه العوائد نظرة المرشد الحكيم، الرؤوف الرحيم، فما كان منها ضروريا لا يمكن لطبيعة الإنسان التخلى عنه أقرهم عليه، ونظمه، وشرع له قيودا، تجعله مباحا، لا محظورا، وما كان غير ضرورى ويمكن التخلى عنه، ولكن حبه تمكن فى النفوس، وكانت المصلحة فى تركه تدرج فى تحريمه، شيئا فشيئا، حتى صار الإقلاع عنه أمرا ميسورا على النفس، كشرب الخمر، وما كان غير ضرورى ولم يتمكن حبه من النفوس، إن كان فى فعله مصلحة أقرهم عليه، وإن كان فيه مفسدة نهى عنه دفعة واحدة، كسلب الأموال، والتعدى على الأعراض، ومن النوع الأول الحرب فإن التنازع بين الأحياء فى مرافق المعيشة ووسائل الحصول على المال غريزة من غرائز الحياة، وكون التنازع يؤدى إلى شدة العداوة، والاقتتال بين الجماعات والأقوال، ضرورة من ضروريات الاجتماع إذ لا يمكن للنوع الإنسانى التخلى عن التنازع والتقاتل والتعادى.

غير أن ذلك التقاتل والتعادى، إن كان الباعث عليه الوصول إلى شهوة فاسدة، وسلطة ظالمة، واستعباد للضعفاء، كان ضرره كبيرا، وشره مستطيرا، ففيه تبذير المال، وسفك الدماء، وترميل النساء، وتيتيم الأطفال، وتخريب الديار وتنمية الضغائن والأحقاد، لذلك حظر الدين الإسلامى هذا النوع من الجهاد.

وإن كان الباعث عليه نصرة الحق، وإزالة المفاسد، وتحصيل المصالح، التى تفيد النوع البشرى كان محمود الأثر.

فتألف النفوس بعد التباغض، وتزول الأحقاد، وتتعاون الأفراد والجماعات، وتصان العهود والمواثيق.

هذا النوع أباحه الدين الإسلامى، ووضع له قيودا ونظما لا تتحقق إباحته إلا إذا لوحظت.

فغفل بعض الناس عن هذه القواعد والنظم، التى قيد الدين الإسلامى إباحة الجهاد بها، أو عاند وكابر، ونظر إلى تلك الغزوات المتكررة، التى حصلت من النبى وأصحابه، وإلى ظواهر آيات القتال، فرمى الدين الإسلامى بأنه لم ينتشر بهذه السرعة فى تلك المدة الوجيزة، وهى مدة الرسالة، ومدة الخلفاء الراشدين إلا بواسطة السيف، وإكراه الناس على الدخول فيه، بل زعم أن الدين الإسلامى يوجب على أهله قتال من خالفهم فى عقيدتهم، وفتح بلادهم، والاستيلاء عليهم.

وإن المسلمين فتحوا البلاد والقرآن بإحدى اليدين، والسيف بالأخرى، يعرضون القرآن على المغلوب ليصدق به، فإن لم يقبله فصل السيف بينه وبين حياته، ﴿سبحانك هذا بهتان عظيم﴾. ولو تأمل ذلك المعترض قليلا الآيات التى وردت فى القتال ما وسعه إلا الجزم بأن القتال الذى جاء به الإسلام كان دفاعا عن الأنفس، والأموال، والعقيدة، فهو لنصرة الحق ليس إلا، وإلى أين لك معانى الآيات التى وردت فى القرآن على طريق الإجمال، وبذلك يتبين لك خطأ هذا الاعتقاد وأن المقتضى لانتشار الإسلام هو سهولة تكاليفه، وكفالته لمصالح الناس.

جاء فى سورة الحج آية هى أول ما نزل فى القتال ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير • الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق

إلا أن يقولوا ربنا الله ﴾(١) يستفاد من هذه الآية أن القتال أذن فيه للمسلمين بسبب ظلم الكفار لهم، وإخراجهم من ديارهم بغير حق، ولا ذنب لهم إلا أن يقولوا ربنا الله، فكان القتال من المسلمين دفعا لظلم الكفار لهم، وتعديهم عليهم، وجاء فى سورة البقرة ﴿ وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين . واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين . فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين . الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين ﴾(٢) أفادت هذه الآيات أن الله تعالى أمر المسلمين بقتال طائفة مخصوصة من الكفار، وهى التى تقاتلهم وتخرجهم من ديارهم، وتفتنهم فى دينهم، بإلحاق الأذى، والظلم بمن آمن، وجعلت لهذا القتال غاية، وهى أن لا تكون فتنة ويكون الدين لله بأن يكون الإنسان حرا فى دينه يدين به الله، لا خوفا من أذى يلحقه، ولا طمعا فى متاع قليل يناله .

كذلك بينت الآية أن الفتنة «أى إلحاق الأذى والظلم بالمؤمن ومحاربة العقيدة» أشد من القتل، لأنها اعتداء على العقيدة، وذلك شر ما يكون من بنى الإنسان، كذلك نهت عن الاعتداء، وأفادت أن الله يكره المعتدين، وهم الذين يبدؤون غيرهم بالشر، وإن الجزاء عند الاعتداء لا ينبغى أن يتجاوز به ما فعله البادىء بالعدوان ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ .

---

(١) سورة الحج الآية ٣٩ ، ٤٠ .
(٢) سورة البقرة الآيات ١٩٠ وما بعدها.

وجاء فى سورة النساء ﴿ وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا ﴾(١) أفادتنا هذه الآية أن للقتال سببين :

أحدهما سبيل الله وهو أن لا تكون فتنة فلا يحصل اعتداء على العقيدة التى هى حق الله وسبب للسعادة الدنيوية والأخروية .

وثانيهما سبيل المستضعفين الذين كانوا مسلمين بمكة، وحيل بينهم وبين الهجرة، فعذبتهم قريش وفتنتهم، حتى تضرعوا إلى الله طالبين الخلاص، فهؤلاء لابد لهم من حماية ترفع عنهم أذى الظالمين وتنيلهم الحرية فيما يعتقدون .

وجاء فى سورة النساء فى شأن قوم من المشركين لم يحبوا أن يقاتلوا المسلمين فاعتزلوا الفتن جانبا ﴿ فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله عليكم سبيلا ﴾ نهى الله المسلمين عن مقاتلة هذا الفريق، بشرط أن يكون ميلهم إلى المسالمة حقيقيا لا ذبذبة، فإن لم يكونوا كذلك، فقد بين حكمهم فى قوله تعالى ﴿ ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كلما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأولئك جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا ﴾(٢) فقد استفيد منها أن الفريق الذى لم يكن مخلصا فى مسالمته للمسلمين، ولا يزداد إلا بغضا لهم ورغبة فى قتالهم، قد جعل الله للمسلمين عليه وأذنهم بمقاتلته حتى يؤمنوا شره .

وجاء فى سورة الأنفال ﴿ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ﴾ ويستفاد منها أن القتال يستمر مع المخالفين إلى أن ينقطع أذاهم عن

---

(١) سورة النساء الآية ٧٥ .
(٢) سورة النساء الآية ٩١ .

المسلمين وظلمهم، وبذلك يأمنون على أنفسهم، ويكون اعتناق الدين لله، لا خوفا من أذى ولا طمعا فى متاع، وقال تعالى فى سورة الأنفال ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذى أيدك بنصره وبالمؤمنين وألف بين قلوبهم﴾ أفادت هذه الآية أن النبى مأمور بالجنوح إلى المسالمة متى جنح أعداؤه لها، لأن الغرض هو تأمين الدعوة، والأمن من الفتنة، والسلام كفيل بهما، ولو كان الجانحون إلى المسالمة يريدون المخادعة، وجاء فى سورة التوبة ﴿وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدؤوكم أول مرة أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين﴾ بينت هذه الآية سببا من أسباب القتال وهو نكث العهود، والعود إلى الطعن فى الدين بالفتنة، وبينت للمؤمنين أن العدو هو الذى بدأ بالقتال فهو المعتدى أولا، والناكث فى عهده آخرا، وأنتم أيها المؤمنون قد أبيح لكم مجازاة من اعتدى عليكم.

جاء وقت اتفقت فيه اليهود مع المنافقين وقريش على إيذاء المسلمين، وأخافوا المسلمين فى غزوة الأحزاب، بعد أن كان بينهم وبين النبى عهود مكتوبة، فنقضوها، وأخلوا بما تقضى به تلك العهود فأمر الله المسلمين بقتالهم، وهذا ما استفيد من قوله تعالى فى سورة التوبة ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾(١) وربما تمسك المخالفون بهذه الآية وقالوا إن القتال قد كان لأجل الوصول إلى الجزية لا لنصرة الحق، ولكنا نقول له إن معنى الآية قاتلوا أهل الكتاب الموصوفين بما ذكر فى الآية عند وجود ما يقتضى وجوب القتال، كالاعتداء عليكم، أو على بلادكم، أو اضطهادكم وفتنتكم عن دينكم، حتى تأمنوا عداوتهم بإعطائكم الجزية فى الحالين اللذين

(١) سورة التوبة الآية ٢٩.

ينت بهما أحدهما راجع إليهم والآخر راجع إليكم أما الراجع إليهم فهو أن تكون صادرة عن يد أى قدرة وسعة فلا يظلمون، ولا يرهقون، وأما الراجع إليكم فهو صغارهم: أى كسر شوكتهم وخضوعهم لسيادتكم وحكمكم وبهذا تيسر الطريق إلى اهتدائهم إلى الإسلام بما يرونه من عدلكم وإنصافكم وابتعادكم عن الظلم.

وهذه الجزية فرضها الإسلام عليهم جزاء على ما التزمه المسلمون من الدفاع عن أهل الذمة، وإعانة الجند القائم بمنع الاعتداء عليهم، ويشهد بأن الجزية فرضها الإسلام جزاء على ما ذكر ما كتبه خالد بن الوليد (لصلوبا بن نسطونا) حينما دخل الفرات وهو:

(هذا كتاب من خالد بن الوليد لصلوبا بن نسطونا وقومه إنى عاهدتكم على الجزية والمنعة فلك الذمة والمنعة، وما منعناكم فلنا الجزية، وإلا فلا) ولما فتح الصحابة الشام وضعوا الجزية على أهل حمص وأخذوها منهم، ولكنهم وصل إليهم أمر أبى عبيدة بحضور وقعة اليرموك وترك حمص) ردوا إلى أهل حمص ما أخذوه من الجزية، وقالوا إنا أخذناها جزاء المنعة وحيث إننا خرجنا فقد أصبحنا عاجزين عما التزمنا به فوجب ردها، فعجب أهل حمص نصاراهم ويهودهم أشد العجب من رد الفاتحين أموالهم إليهم ودعوا لهم بالنصر.

كان أمر القتال أولا قاصرا على قريش ومن يمالؤهم من يهود المدينة فلما اتحدت معهم قبائل العرب قال الله تعالى ﴿وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة﴾ وقد أفادت هذه الآية أن المقتضى لمقاتلة الكفار هو اتحادهم واتفاقهم ضد المسلمين، ووقوفهم فى سبيل الدعوة، هذا ما ورد فى كتاب الله تعالى متعلقا بالقتال، وكله ناطق بأن القتال لم يشرع إلا دفاعا عن الأنفس، وتأمينا للدعوة من أن تقف الفتنة فى طريقها، كما بين أن النبى نهى عن الاعتداء، وأنه يجب عليه أن يسالم من سالمه ويوضح هذا قوله تعالى ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله

يحب المقسطين إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون ﴾ .

والمتتبع لسيرة النبى ﷺ وأصحابه والغزوات التى وقعت وما حصل فيها، يتضح له أن الحامل عليها ليس الإكراه على الدين ، والحصول على الغنائم ، وربما تمسك المعاندون بظاهر قوله ﷺ (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تعالى) وفهم منه أن الباعث على القتال هو حمل الناس على الإسلام وإكراههم على الدخول فيه ، هو غلط ناشىء من عدم فهم الحديث على الوجه الصحيح .

فإن الحديث لم يتعرض للسبب الباعث على القتال ، بل سكت عنه اعتمادا على ما علم من القرآن الكريم ، من أن السبب الباعث على القتال هو الدفاع عن النفس ، والمال ، وتأمين الدعوة ، وإنما تعرض الحديث لغايته بدليل التعبير بلفظ (حتى) فإنها فى الحديث أفادت أن ما بعدها غاية لما قبلها ، ولا شك أن القتال الذى يكون للدفاع عن النفس والمال وتأمين الدعوة ينتهى بالمعاهدة ، أو الدخول فى الدين والحديث ذكر نوعا منه وهو الدخول فى الدين ، ويمكن أن يقال فى الحديث إن لفظ (الناس) عام مخصوص ، فالمراد منه الوثنى من غير أهل الكتب وهذا الفريق لا يقبل منه إلا الإسلام لأنه لا يخضع للجزية .

(الميراث فى الإسلام)

يزعم بعض الناس أن الطريقة التى جاء بها الإسلام لنظام التوريث غير عادلة بالنسبة للمرأة حيث جعل لها نصف ما للرجل مع أنهما متساويان فى محبة الوالدين ودرجة نسبتهما إلى الأبوين ، وفضلا عن ذلك فالمرأة ضعيفة عن الكسب وموارد كسبها أقل ، وحاجاتها أكثر ، فالواجب أن يكون نصيبها مساويا لنصيب الرجل إن لم يكن أزيد — ويرى بعض علماء القانون من المسيحيين

زيادة على ما ذكر حرمان الأصول مع وجود الفروع ، لأن ميل المورث إلى الفروع أقوى من ميله إلى الأصول ، وحاجة الفروع إلى المال أكثر .

ويحسن قبل الكلام على هذه الشبه بيان حالة المرأة فى الميراث قبل الإسلام ، وحالتها بعد الإسلام حتى يتضح لك أن الإسلام رفع من شأن المرأة ولم يظلمها .

الميراث عند قدماء الرومان واليونان

كان الميراث عند هاتين الأمتين مرتبطاً بصلاحية الوارث لقيامه مقام المورث فى الحروب وشئون الأسرة .

وللمورث أن يختار فى حياته من يقوم مقامه فى الحقوق القومية وفى الرياسة على أسرته ، وفى مباشرة الحروب ، سواء كان من أبنائه أو أقاربه ، أو الأجانب ، ولما كان هذا المعنى لا يتحقق إلا فى الذكر خصوا الميراث بالذكور وحرموا الإناث .

وقبيل ظهور الإسلام تغيرت تلك الطريق عند الرومان واعتبروا المقتضى للميراث هو القرابة ، بلا فرق بين الذكر والأنثى فى الاستحقاق ، ومقدار النصيب وجعلوا الميراث أولا للفروع ، فإذا انعدمت ، فالأصول ، فإذا انعدمت فالأخوة الأشقاء ونسلهم ، فإذا انعدم الإخوة الأشقاء ونسلهم ، فالأخوات الشقيقات ونسلهن .

ومن هذا يتبين أن المرأة لم يكن لها نصيب فى المواريث عند هاتين الأمتين أولا ، ولها نصيب مساو للذكر إن كانت فرعا أو أصلا عند متأخرى الرومان .

الميراث عند الأمم الشرقية القديمة

الميراث عند هؤلاء الأمم عبارة عن حلول الولد الذكر البكرى محل أبيه، ولو لم يكن أهلا للقيام بشئون الأسرة، فإذا لم يوجد البكرى قام مقامه أرشد الذكور من الأولاد، ثم الإخوة، ثم الأعمام، فليس للمرأة عندهم نصيب فى الميراث.

الميراث عند قدماء المصريين

كانت الأراضى فى عهد الفراعنة مملوكة ملك رقبة للحكومة، وليس للأمة فيها إلا حق الانتفاع، وكانت شئون الزراعة تشترك فيها الإناث مع الذكور، ولا يختص الذكر الا بشئون رياسة الأسرة لهذا كان الميراث عندهم يشترك فيه الذكور والإناث بالتسوية، فلا يفضل الذكر الانثى، فالسبب عندهم فى الميراث هو القرابة فقط.

الميراث عند اليهود

المعروف عندهم أن السبب فى الميراث هو القرابة، ولكنهم يقدمون بعض الأقارب على البعض، ويفضلونهم على بعضهم.

فإذا مات الميت عن ولد ذكر وانثى، اختص الذكر بالميراث، ولا شىء للأنثى، وإن تعددت الأولاد الذكور أخذ الولد البكرى نصيب اثنين، ولا فرق عندهم بين أن يكون الولد من نكاح صحيح أو غير صحيح، وإذا لم يكن للميت ولد ذكر، وله ولد ولد كان الميراث له، ولو كان للميت بنت من الصلب، فإذا لم يكن له ولد فميراثه لبنته ثم لأولاد بنته.

الميراث عند العرب قبل الإسلام

كان السبب المقتضى للتوريث عندهم هو القرابة مع صلاحية الوارث للدفاع عن الأسرة والقبيلة، ولهذا كانوا يخصون الميراث بالذكور، وليس للنساء مطلقا سواء كن بنات أو زوجات، أو أمهات حق فى الميراث.

رأى بعض المسيحيين فى الميراث

يرى الفيلسوف بنتام أحد علماء القانون أن جعل السبب المقتضى للميراث هو القرابة وحدها لا يؤدى إلى الغرض المقصود من التوريث، وهو المحافظة على الجيل الجديد، والذى يؤدى إليه هو القرابة مع الميل والمحبة بين المورث والوارث، وبنى على ذلك تسوية الإناث بالذكور، وحرمان الأصول مع وجود الفروع لكون الميل إلى الفروع أقوى من الميل إلى الأصول.

الميراث فى الشريعة الإسلامية

جعلت الشريعة الإسلامية سبب الميراث أحد أمور ثلاثة: القرابة، والزوجية الصحيحة، والولاء، وفضلت الذكر على الأنثى، فجعلت نصيب الذكر من الأولاد أو الإخوة ضعف نصيب الأنثى من الأولاد أو الأخوات، وجعلت نصيب الزوج ضعف نصيب الزوجة، وأعطت الأصول مع وجود الفروع والحواشى على تفصيل معروف فى كتب المواريث.

ومن هذا البيان يتضح أن الخلاف فى الميراث بين الشريعة الإسلامية وغيرها فى موضعين:

الأول: سبب التوريث.

والثالث تسوية الإناث بالذكور أو حرمانهن أو نقص نصيبهن عن نصيب الذكور، وإعطاء الأصول مع وجود الفروع، أو حرمانهم .

فالأمة الرومانية قديما والأمة اليونانية جعلتا سبب الميراث صلاحية الوارث القيام بشئون الأسرة، وحقوق الأمة، ولو كان أجنبيا، والأمم الشرقية قديما والعرب قبل الإسلام جعلوا سبب الميراث صلاحية الوارث لما ذكر مع القرابة. وكلهم اتفقوا على حرمان الأنثى من الميراث، وقدماء المصريين، ومتأخرو الرومان، واليهود، جعلوا سبب الميراث القرابة فقط، غير أن قدماء المصريين ومتأخرى الرومان سووا بين الذكر والأنثى فى الاستحقاق، ومقدار النصيب، واليهود حرموا الأنثى مع وجود الولد الذكر، أو ولد الولد الذكر، والفيلسوف بينام جعل السبب القرابة مع الميل والمحبة، وسوى بين الذكر والأنثى من الأولاد، وحرم الأصول مع وجود الفروع .

أما الشريعة الإسلامية فقد جعلت سبب الميراث القرابة، أو الزوجية، أو الولاء، وفضلت الذكر على الأنثى فى النصيب، وأعطت الأصل مع وجود الفروع .

ولما كان الخلاف فى الموضع الثانى متفرعا على الخلاف فى الموضع الأول وهو سبب الميراث، وجب أن نتكلم عليه أولا فنقول: الأمم التى أهملت القرابة وجعلت سبب الميراث صلاحية الوارث للقيام بشئون الأسرة وشن الغارات والحروب، قد حادت عن طريق الجادة، وجرت على خلاف ما تقتضيه طبيعة النوع البشرى، فإن المعقول أن الإنسان إنما يجد ويسعى فى تحصيل المال فى حياته وتنميته لينتفع به مع أولاده، وأقاربه، ليكون لأولاده شيئا ينتفعون به من بعده .

وكثيرا ما نرى الإنسان يؤثر أولاده على نفسه، وليس لذلك داع إلا رابطة القرابة التى بينه وبينهم .

فليس من الحكمة ولا من العدل أن تحرم أولاده أو أقاربه بعد وفاته من ماله وينتفع به الأجانب .

ولذلك جاءت الشرائع السماوية، وجرت بعض الشرائع الوضعية، على خلاف ما رأته هذه الأمم لمنابذته لما يستحسنه العقل السليم .

وأما الأمم التى اعتبرت مجموع القرابة والصلاحية للقيام بشئون الأسرة والحروب، فقد ظلمت المرأة ظلما فاحشا، وجعلتها لا تنتسب إلى المورث، وليس لها به صلة، كما ظلمت ابن المتوفى إذا كان قاصرا، فإنها فى تلك الحالة تقدم عليه الأخ، أو ابن العم، إذا كان رشيدا لصلاحيته للحروب دون الابن القاصر، وفضلا عن ذلك فهو مؤد إلى اعتبار القرابة البعيدة وإهمال القرابة القريبة، وهذا لا يقره الشرع ولا يستحسنه العقل .

وأما الأمم التى جعلت السبب القرابة فإن كانت تجعل الزوجية أيضا سببا للميراث فقد اتفقت مع الشريعة الإسلامية فى ذلك، وإن كانت لا تجعلها سببا فقد أغفلت رابطة من الروابط القوية، التى جعلت كلا من الزوجين لباسا للآخر، ويعتبر منفعة الآخر منفعة له وضرره ضررا عائدا عليه، حتى إنه يتصرف فى مال الآخر كما يتصرف فى ماله .

وحيث كانت هذه الرابطة على هذا الوجه، فلا يصح إغفالها وعدم جعلها سببا من أسباب الميراث .

وأما الذى يجعل السبب القرابة مع الميل والمحبة فقد خالف الطريق الذى يجب أن يتبع فى أسباب الأشياء وعلاماتها، فإن المعروف أن الأسباب والعلامات إنما تكون من الأمور الظاهرة التى لا تخفى، وخاصة إذا ارتبطت بها حقوق وكانت مثارا لمناقشات ومنازعات، كالميراث، والميل والمحبة من الأمور الخفية، لأنها أمر باطنى فلا يصح ارتباط الميراث بها .

ومع ذلك فقد تقدم[1] فى بعض الأحيان بين الأب وابنه كما تشهد بذلك الحوادث التى تقع كثيرا .

لهذا لا يصح التعويل على المحبة ، والواجب أن يكون السبب هو القرابة لأنها يمكن الوقوف عليها .

أما الشريعة الإسلامية فقد جعلت للميراث أسبابا ثلاثة ، إذا تحقق واحد منها وانتفى المانع استحق الوارث من المورث نصيبه ، ولاحظت فى ذلك ما بين المورث والوارث من الروابط ، فرأت أن بين الشخص وفروعه ، وأصوله ، وحواشيه وبين الزوج وزوجه ، وبين السيد ومعتوقه ، صلة وائتلافا ، وتعاونا ورفقا ، واختلاطا فى شئون كثيرة ، واهتماما بمصالح بعضهم ، على وجه أقوى وأكمل مما بينهم وبين الأجانب ، فلم تهمل هذه الرابطة ، بل اعتبرتها وجعلتها سببا للميراث ، غير أن هذه الشئون لم تكن بمنزلة واحدة فى هذه الأصناف الثلاثة .

فالرابطة بين الأقارب بمقتضى أصل الخلقة فكانت أقوى من غيرها ، والرابطة بين الزوجين بمقتضى عقد النكاح الذى كان بصنع الزوجين ، إلا أنها تقوت بسبب النسل الذى يتولد بينهما وينتسب إلى كل منهما ، فكانت أقوى من الرابطة بين السيد ومعتوقه .

لهذا جعلت الابن أكثر من نصيب الزوج إذا اجتمعا ، ونصيب البنت أكثر من نصيب الزوجة عند الاجتماع ، كما أنها جعلت إرث السيد من معتوقه إذا انعدمت أصحاب الفروض والعصبيات النسبية لذلك المعتوق .

ومن ذلك يتضح أن ما جرت عليه الشريعة الإسلامية فى سبب الميراث جاء موافقا لما استحسنه العقول السليمة ، وتقتضيه وجوه الارتباط بين الوارث والمورث .

---

(١) هكذا فى المطبوعتين (تقدم) وأرى أن الصواب فقد تقدم المحبة فى بعض الأحيان .

أما الموضع الثانى فينحصر فى نقطتين : الأول حالة الأنثى مع أخيها الذكر والثانية حالة الأصول مع الفروع .

أما الأولى فبعض الأمم جرى فيها على حرمان الأنثى من الميراث ، والبعض جرى على تسويتها بالذكر فى الميراث .

والشريعة الإسلامية جرت على أن لها نصف ما للذكر .

وإذا قارنت بين هذه الطرق الثلاثة اتضح لك أن الشريعة الإسلامية سلكت الطريقة المثلى : طريقة العدل والإنصاف فليس فيها ظلم للذكر أو الأنثى .

وبيان ذلك : أن الأمم التى حرمت الأنثى من الميراث جعلتها كالأجنبية من المورث ، مع كونها مساوية للذكر فى الانتساب إلى المورث ، ودرجة القرابة ، ولا ذنب لها إلا أنها خلقت أنثى ، وهذا مناف للعدالة بل هو عين الظلم .

وأما الأمم التى جعلت الأنثى مثل الذكر فى الميراث ورمت الإسلام بأنه ظلم الأنثى حيث لم يسوها بالرجل ، فقد ظلمت الرجل وحابت الأنثى كثيرا ، فإنا إذا فرضنا أن المورث ترك ألفا من الجنيهات ، وخلف ذكرا وأنثى ، وقسم ذلك المقدار بينهما نصفين ، وتزوج الرجل ، وتزوجت الأنثى ، فالمطلوب من الرجل فى تلك الحالة مهر امرأته ونفقتها ، ونفقة أولاده ، ونفقة نفسه ، أما الأنثى فنفقتها ونفقة أولادها على زوجها ، وحينئذ إن لم ينفذ مال ذلك الرجل فلا أقل من أن ينقص ، فى حين أن مال الأنثى لم ينقص ، فكان نصيب الرجل موزعا على زوجه وولده دون نصيب الأنثى التى نفقتها على زوجها ، ولو كانت غنية ، فالتسوية إذاً بينهما فى الميراث ظلم للرجل ، بل ربما يقال حيث كان حال الرجل وحال الأنثى كما ذكر فاللائق حرمان الأنثى .

ولكن الشريعة الإسلامية لاحظت أمرا آخر هو أن المرأة قد لا يكون لها زوج يقوم بالإنفاق عليها ، فيجب أن يكون لها مال احتياطى ، تنتفع به عند الحاجة ، ويكفى فى هذا أن يكون نصف ما يأخذه الرجل .

أما ميراث الأصول مع وجود الفروع، فقد جرى بعض الناس على حرمانهم محتجا في ذلك بأن حاجة الفروع إلى المال أشد، والميل إليهم أكثر، فهم أحق بالمال من الأصول، أما الشريعة الإسلامية فقد جعلت لهم نصيبا أقل من نصيب الفروع كما هو مبين في كتب المواريث، وإذا قارنا بين ما جرت عليه الشريعة الإسلامية وما جرى عليه غيرها نرى أن الشريعة الإسلامية قد حافظت على الرابطة التي بين المورث وأصوله، ورتبت عليها ما يناسبها من الثمرات، التي منها الميراث، كما أنها لاحظت أن حاجة الفروع إلى المال أشد، فلم تسو بينهم وبين الأصول في المقدار المستحق، وما استند إليه بعض الناس من كون محبة الفرع أقوى، وشدة احتياجه إلى المال فإنه لا ينتج حرمان الأصول، وإنما ينتج عدم مساواتهم للفروع في مقدار النصيب، وقد جرت الشريعة الإسلامية على ذلك ومن هنا يتبين أن الشريعة الإسلامية جرت في هاتين النقطتين على طريق وسط لا إفراط فيه ولا تفريط .

الشبه المتعلقة بتعدد الزوجات والطلاق

شاهد بعض الناس معاملة من المسلمين المتزوجين بأكثر من واحدة لنسائهم فرأى من الرجال إعوجاجاً، وسوءا في المعاملة تحت تأثير سلطان الشهوة، والميل، وإهمالا لواجب الزوجية، فقد رأى من الرجال من يميل إلى إحدى نسائه فيقبل عليها، ويبغض الأخرى فيعرض عنها، ومنهم من يوسع في الإنفاق على بعض الزوجات دون بعض، وقد تصل التوسعة إلى حد الإسراف في حين أن الأخرى لا تصل منه على ما يسد رمقها إلا بمشقة، أو بواسطة رفع أمرها إلى الحاكم، وقد يضارها بعد ذلك .

ومن الرجال من يسوى بين نسائه في القسم والمبيت، ومنهم من يقدم على التزوج بأربع في حين أنه لا يقدر على الإنفاق على واحدة، ومن تتبع أحوال

المتزوجين بأكثر من واحدة يشاهد مضار كثيرة تلحق الزوجة من جراء ذلك التعدد .

كذلك يشاهد تباغض وتنافر وتقاطع، وسعى بالنميمة بين الزوجات في حق بعضهن، وأفظع من هذا ما يشاهد من أن كل زوجة تزرع في روع ولدها كراهته لإخوته، وأخواته من غيرها، بل ربما دفعته إلى كراهة أبيه، ونتيجة هذا خراب في البيوت وفساد كبير .

هذا الفريق الذى شاهد ما يقع من الرجال المتزوجين بأكثر من واحدة ومن الزوجات التي تكون تحت رجل واحد، ومن أولاد هؤلاء الزوجات وصم الإسلام بأنه دين لا يصلح لحفظ نظام الأفراد والجماعات، لأنه هو الذى أباح تعدد الزوجات الذى أدى إلى مفاسد كثيرة قد سمعت شيئا منها .

وكذلك أباح الإسلام دون غيره من الأديان للرجل أن يطلق زوجه وهي في عقر دارها لا تعلم شيئا عن ذلك الطلاق، ولم تشذ في معاملتها لزوجها، ولم تقصر في تدبير منزلها، ورتب على ذلك الطلاق انقطاع العلاقة بين الزوجين، وفي هذا من الظلم للمرأة ما لا يخفى .

وقد كان لهذه الشبه تأثير سيء في بعض النفوس، حتى اعتقد أن الإسلام بإباحته لتعدد الزوجات، ولإيقاع الطلاق قد أباح للرجل أن يعامل المرأة تلك المعاملة القاسية، التي لا يقرها شرع ولا يستحسنها عقل، فاستباح لنفسه أن يصم الإسلام بما هو برىء منه .

وكان الواجب على ذلك الناقد الذى جعل عمل الأفراد حجة على الدين، أن يبحث أولا عن حالة المرأة قبل الإسلام، وحالتها بعد الإسلام، وعما جاء به الإسلام من تعدد الزوجات، وإباحة الطلاق، حتى إذا ما حكم يكون حكمه صحيحا مسلما، فإنه لم يقل أحد إن قواعد الأديان يدل عليها عمل الأفراد، وإني أذكر لك صورة تعرف منها حال المرأة قبل الإسلام، وما لها بعد مجيء

الإسلام، ومتى أباح الإسلام للرجل أن يعدد الزوجات، وما أوجبه عليه فى هذه الحالة، ومتى أباح له الطلاق، وبعد ذلك أترك لك الحكم فى أن أىّ الأديان أعطى المرأة حظها من الحقوق والمزايا .

حال المرأة قبل الإسـلام وحالها بعد الإسـلام

طرق باب الكتابة فى هذا الموضوع كثير من أفاضل الكتاب — وممن عنى به ووضع كتاباً خاصا السيد محمد رشيد رضا منشىء مجلة المنار، فقال لقد كان جميع نساء البشر مرهقات بظلم الرجال، فى البدو والحضر، لا فرق فيه بين الأميين والمتعلمين، ولا بين الوثنيين والكتابيين، كانت المرأة تشترى وتباع، كالبهيمة والمتاع، وكانت تكره على الزواج وعلى البغاء، وكانت تورث ولا ترث، وكانت تملك ولا تملك، وكان أكثر الذين يملكونها يحجرون عليها التصرف فيما تملكه بدون إذن الرجل، وكانوا يرون للزوج الحق فى التصرف بمالها من دونها، وقد اختلف الرجال فى بعض البلاد فى كونها إنسانا لها نفس وروح خالدة كالرجل، أم لا، ولا كونها تلقن الدين، وتصح منها العبادة أم لا، وفى كونها تدخل الجنة أو الملكوت أم لا، فقرر أحد المجامع فى روحية أنها حيوان نجس، لا روح له ولا خلود، ولكن يجب عليها العبادة والخدمة، وأن يكمم فمها كالبعير والكلب العقور لمنعها من الضحك، والكلام، لأنها أحبولة الشيطان، وكانت أعظم الشرائع تبيح للوالد بيع ابنته، وكان بعض العرب يرون أن للأب الحق فى قتل ابنته، بل فى وأدها (دفنها حية) أيضا، وكان منهم من يرى أن لا قصاص على الرجل فى قتل المرأة ولا دية .

وكان أهم إنصاف للمرأة منحها إياه الشعب الفرنسى فى أوروبا بعد ميلاد محمد ﷺ بخمس عشرة سنة أن قرروا بعد خلاف وجدال أن المرأة إنسان إلا أنها خلقت لخدمة الرجل ا هـ.

هذا حال المرأة قبل الإسلام ولما بعث الله تعالى نبيه محمدا ﷺ إلى الناس كافة، لإرشادهم إلى طرق الخير والسعادة وإصلاح حالهم، كان للنساء حظ وافر من هذا الإصلاح لم يسبق الإسلام به دين .

جاء الإسلام ينادى بأن النساء والرجال من جنس واحد، لا قوام للإنسانية إلا بهما، قال تعالى ﴿ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾(١) وقال ﷺ (إنما النساء شقائق الرجال) .

كذلك اعتبر الإيمان من النساء ورتب عليه جزاءه كالرجال، قال تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾(٢) الآية وقال تعالى ﴿وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة فى جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم﴾(٣)

كذلك جعل المرأة مثل الرجل فى الشعائر الدينية قال تعالى ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم﴾(٤)

كذلك أمر الله نبيه ﷺ بأن يبايع النساء إذا رغبن مبايعته قال تعالى ﴿ياأيها النبى إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا

(١) سورة الحجرات الآية ١٣.
(٢) سورة الممتحنة الآية ١٠.
(٣) سورة التوبة الآية ٧٢.
(٤) سورة التوبة الآية ٧١.

ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم ﴾(١) فسواهن بالرجال في ذلك، فقد روى عبادة بن الصامت قال كنا مع رسول الله ﷺ في مجلس فقال (تبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم)(٢) الحديث .

كذلك جاء الإسلام مبطلا ما كان عليه العرب والعجم من حرمان النساء من الميراث، وقصره على الرجال، قال تعالى **﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا ﴾**(٣) .

كذلك فرض على الرجل إذا أراد الاقتران بامرأة أن يلتزم لها بمهر، لا تبرأ ذمته منه إلا بدفعه إليها، أو إبرائها له منه، كما أنه أعطى المرأة حق التصرف في ملكها، من بيع وشراء، ورهن وهبة، وغير ذلك، واعتبر عقودها صحيحة، وجرى بعض الأئمة على أن المرأة متى كانت عاقلة بالغة كان لها الحق في أن تزوج نفسها بكرا كانت أو ثيبا .

كذلك سوى بين المرأة والرجل في جميع الحقوق، ما عدا أمرا واحدا قال تعالى **﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾** وتلك الدرجة هي درجة الرياسة والقيام على المصالح، وقد بينت في قوله تعالى **﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾** .

هذا شأن المرأة وحالها بعد الإسلام، ولا شك أنك إذا قارنت بين الحالين

---

(١) سورة الممتحنة الآية ١٢.
(٢) الحديث رواه البخاري في كتاب الإيمان.
(٣) سورة النساء الآية ٧.

قبل الإسلام وبعده، جزمت بأن الإسلام رفع من شأن المرأة، وأعطاها من الحقوق والمزايا ما لم يسمح به أي دين من الأديان .

تعدد الزوجات

يزعم كثير من الناس أن الدين الإسلامي هو الذي أباح تعدد الزوجات، وأن ذلك التعدد لم يكن معروفا قبله .

ولو نظر هؤلاء نظرة إنصاف ما ساغ لهم أن يقولوا: إن الإسلام هو الذي أباح تعدد الزوجات دون غيره من الأديان .

فإن التعدد كان موجودا قبل الإسلام في بعض الشرائع السماوية، والشرائع الوضعية، فقد ذكر الأستاذ محمد رشيد رضا في كتابه: (نداء للجنس اللطيف) أن قدماء اليونان كانوا يعددون الزوجات بغير حساب، وأنه كان فاشيا في أوربا عند الغولو في زمن سيزار، وكان معروفا عند الجرمانيين في زمن تاسيتس، وأنه فشا في الرومان فعلا لا قانونا، حتى حظره جوستنيان في قوانينه ولكنه ظل فاشيا بالفعل، وأباحه بعض البابوات لبعض الملوك بعد الإسلام (كشرلمان) ملك فرنسا الذي كان معاصرا للخليفتين: المهدي والرشيد من العباسيين، وقد اختلفت عادات الناس فيه بين الأمم في جميع القارات، والجزائر الجنوبية، وما شذ عن ذلك إلا أهل أوربا في القرون الأخيرة، ولكنهم استبدلوا بتعدد الزوجات الشرعيات السفاح واتخاذ الأخدان، ثم ذكر أنه كان فاشيا عند اليهود في ملوكهم وأنبيائهم، وناهيك بداود وسليمان عليهما السلام .

وبعد الوقوف على ما كان عند هذه الأمم من إباحة تعدد الزوجات لا يصح القول بأن الإسلام هو الذي أباح التعدد دون غيره من الشرائع، والواجب على المنصف أن يقارن بين ما جاء به الإسلام وما كانت عليه الأمم السابقة في شأن

التعدد، وقد علمت أن التعدد فى الأمم السابقة كان فاشيا بدون تقييد بعدد، وبحال دون حال .

التعدد فى الإسلام

لم تحظر الشريعة الإسلامية تعدد الزوجات على الإطلاق، لأن الحاجة قد تدعو إليه، كما إذا تزوج الرجل بامرأة فظهر أنها عاقر، فإنه يحتاج إلى الاقتران بأخرى لأجل النسل، وقد يكون من مصلحة تلك العاقر أن تبقى مع زوجها وإن تزوج عليها، لأنها بلغت سن اليأس فلا يرغب فيها، أو كانت فقيرة لا تجد من ينفق عليها، وقد يكون مزاج الرجل يدفعه إلى كثرة الإفضاء، ومزاجها بالعكس، وقد يمتد حيضها زمنا لا يصبر الرجل على ترك الجماع، وقد يكثر عدد النساء كثرة فاحشة ويقل عدد الرجال، فإن المصلحة حينئذ فى التعدد حتى لا تضطر المرأة الفقيرة إلى تعريض نفسها للفاحشة، للحصول على حاجياتها، وحتى يكثر النسل وبه تقوى شوكة الأمة .

ولكن لما كانت الأسباب التى تبيح تعدد الزوجات ضرورية والضرورة تقدر بقدرها، وكان الرجال يندفعون إليه غالبا إرضاءاً للشهوة، لا عملا بالمصلحة أباحه الإسلام بقيود تكفل مصلحة المرأة، وتدفع عنها الظلم، والمعروف أن الشىء كلما تعددت قيوده قل وقوعه، فتقييد الشارع تعدد الزوجات بالقيود التى سنذكر إرشاد إلى أن الأصل هو الاقتصار على واحدة، وأن التعدد رخصة .

أباح الإسلام التعدد بشرط الوقوف عند عدد محدود، وهو أربع، وبشرط القدرة على الإنفاق عليهن، وبشرط العدل بينهن، والتسوية فى القسم، وأما ما يشاهد من ظلم الرجال للنساء وما يتبع ذلك من المفاسد، فهو ناشىء من عدم التمسك بآداب الإسلام وتعاليمه، فى معاملة النساء وأولادهن.

ومن هذا يتبين أن الإسلام لم يظلم المرأة بل رفع من شأنها وأعطاها من الحقوق ما يحفظ كيانها .

الطلاق

كثير من خصوم الإسلام ومقلديهم يعدون من مساوىء الشريعة الإسلامية مشروعية الطلاق، وانفراد الرجل به، ويزعمون أن إباحة الطلاق على هذا الوجه ألحقت بالمرأة ظلما، وجعلتها كالسلعة يملكها الرجل ينتفع بها فى شؤونه، فإذا ما استغنى عنها باعها، ويكفيك فى رد هذا الزعم أن تعلم ما كانت عليه الأمم المتقدمة على الإسلام فى الطلاق، وما جاء به الإسلام وتقارن بينهما .

الطلاق قبل الإسلام

الطلاق مباح فى شريعة اليهود بعذر وبغير عذر، كما إذا رغب الرجل التزوج بامرأة أجمل من امرأته، ولكنه لا يكون مستحسنا إلا بعذر، والأعذار عندهم قسمان : عيوب الخلقة وعيوب الأخلاق، أما عيوب الخلقة فذكروا منها العمش والحول، والبخر، والحدب، والعرج، والعقم، وأما عيوب الأخلاق فذكروا منها الوقاحة، والوساخة، والعناد، والإسراف، والتأنق فى المطاعم، والزنا، ويكفى فى ثبوته مجرد الإشاعة .

أما النصارى فقد أقروا من هذه الأسباب الزنا فقط، وجرى بعض الأمم الأفرنجية على أنه متى اقترف أحد الزوجين هذه الفاحشة، كان للآخر أن يرفع الأمر للمحكمة ليفصل القاضى بينهما، وتوسع بعض الأمم الأفرنجية فى أسباب الطلاق مع اشتراط رفع الأمر للقاضى وحكمه، بأن هذا السبب يبيح الطلاق، وقد وصل التوسع فى الأسباب إلى حد أن بعض النسوة طلبن الطلاق لأن

زوجها كان يغير لحية عند ما تزوج بها، ثم أطلق لحيته فأجابها القاضي وحكم بالطلاق، كذلك طلبت امرأة الطلاق لأن زوجها لا يراعي التقاليد المتبعة عندهم في التزام ملبس خاص للمائدة، وملبس خاص للسهرة، فأجابها القاضي إلى طلبها، وهكذا من الأمور التي سوغ كونها أسبابا عادات الناس وميولهم.

كذلك كان الطلاق معروفا عند العرب، وكان يلحق النساء منه ظلم كبير فإنه لم يكن مقيدا بعدد محدود، فكان الرجل يوقع الطلاق، وقبيل انقضاء العدة يراجع المرأة ثم يستأنف طلاقها ثم يعود إلى ذلك مرة بعد أخرى، فكانت المرأة ألعوبة في يد الرجل، وكان الرجل عند الطلاق يأخذ ما دفعه إلى المرأة من المهر هذا حال الطلاق قبل الإسلام على الإجمال.

الطلاق في الإسلام

قال تعالى مخاطبا الأزواج ﴿فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا﴾ أي إن كرهتموهن فاصبروا على معاشرتهن ولا تسارعوا إلى الفراق، فإنه يرجى حصول خير كثير إذا استمرت المعاشرة كوجود ولد صالح ينفع أهله وأمته، وقال تعالى ﴿فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا﴾ أي إن قامت الزوجة بواجبها وعاونت الزوج في تنظيم شئون الزوجية فلا تطلبوا الفراق، ولا تطلقوهن، وقال ﷺ «أبغض الحلال إلى الله الطلاق» وقال ﷺ «أيما امرأة سألت زوجها طلاقها من غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة» ومن هذا يفهم أن الأصل في الطلاق الحظر والحرمة، وأن الخير في الصبر على ما يكرهه الرجل من المرأة، وقد ذكر ابن عابدين في حاشيته على الدر المختار في فقه الحنفية أن الأصل في الطلاق الحظر، والإباحة للحاجة إلى الخلاص، فإذا كان بلا سبب أصلا لم يكن فيه حاجة إلى الخلاص، بل يكون حمقا وسفاهة رأي، ومجرد كفران النعمة، وإخلاص الإيذاء بها وبأهلها وبأولادها، ولهذا قالوا إن سببه

الحاجة إلى الخلاص عند تباين الأخلاق، وعروض البغضاء، الموجبة عدم إقامة حدود الله تعالى، فحيث تجرد عن الحاجة المبيحة له شرعا يبقى على أصله من الحظر، ولهذا قال تعالى ﴿فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا﴾ أي لا تطلبوا الفراق.

فالطلاق في الإسلام بدون سبب صحيح يدعو إلى الخلاص حرام، لما فيه من قطع الزوجية التي هي من النعم العظمى، ولما فيه من ضياع الأولاد، أما إذا وجد التباغض، والتقاطع بين الزوجين، ولم يمكن الصلح بينهما، وغلب على الظن عدم إقامة حدود الله في الزوجية فالدواء الأخير هو الفراق، فيكون حينئذ مباحا، ولكن الشارع جعل أمر الطلاق بيد الرجل لأنه أحرص على بقاء الزوجية التي أنفق في سبيلها من المال ما يحتاج إلى إنفاق مثله أو أكثر منه إذا طلق، أو أراد الاقتران بأخرى، ولأنه أكمل عقلا، وأصبر على المكروه. فلا يسارع إلى الطلاق لمجرد الغضب، أو حدوث ما يكرهه، بخلاف المرأة فإنها أسرع غضبا وأقل احتمالا، وليس عليها من تبعات الطلاق ونفقاته، مثل ما على الرجل، فلو جعل أمر الطلاق بيدها لسارعت إلى تطليق نفسها، لأدنى سبب. ومع ذلك فقد جعل لها الشارع حق طلب الفسخ إذا امتنع عن الإنفاق أو عجز أو غاب غيبة منقطعة، أو كان به علة تمنعه من تأدية وظيفة الزوجية، كذلك أباح للزوج أن يجعل للمرأة حق التطليق، ومع كل هذا الإصلاح والمحافظة على حقوق المرأة فقد أوجب الشارع على الزوج إذا طلق أن يدفع مؤخر صداقها إليها، وأن يقوم بالإنفاق عليها مدة العدة ولو طالت، وبإسكانها وكسوتها كما طلب منه أن يفرق الطلاق، وأن يقف عند حد محدود لا يتعداه، وهو الثلاث خشية أن تكون المرأة ألعوبة في يد الرجل.

فانظر رعاك الله إلى ما جاءت به الشريعة الإسلامية في شأن الطلاق، وما كان في الشرائع الأخرى سواء كانت سماوية أو وضعية، وقارن بينهما يتضح لك أن دين الإسلام هو دين الفطرة، وهو الذي حافظ على حقوق كل من الرجال والنساء.

الملائكة

الكلام على الملائكة ينحصر فى أربعة مواضع:

الأول: وجودها .

الثانى: مفهومها .

الثالث: عصمتها .

الرابع: التفاضل بينها وبين الأنبياء .

وجودها

ذكر علماء الكلام أن وجود الملائكة مما انعقد عليه الإجماع(١) ودل عليه كتاب الله تعالى، وكلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وأنه لا سبيل إلى إثبات وجودها بالدليل العقلى، وحينئذ فالدليل الإجماع والكتب المقدسة، والأحاديث المنقولة عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فمنكر وجود الملائكة كافر .

المفهوم

ذكر الألوسى فى تفسيره (روح المعانى) عند الكلام على قوله تعالى فى سورة البقرة ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ إن الناس بعد اتفاقهم على وجود الملائكة اختلفوا فى بيان حقيقتها، فذهب أكثر المسلمين إلى أنها أجسام نورانية

(١) راجع فى هذا الموضوع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٨١ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ٤٠ وما بعدها.

وقيل هوائية، قادرة على التشكل والظهور بأشكال مختلفة بإذن الله تعالى .

وقالت النصارى: إنها الأنفس الناطقة المفارقة لأبدانها الصافية الخيرة، والخبيثة عندهم شياطين .

وقال عبدة الأوثان: إنها هذه الكواكب، السعيد منها ملائكة الرحمة، والخبيثة ملائكة العذاب .

والفلاسفة يقولون: إنها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة فى الحقيقة، وصرح بعضهم بأنها العقول العشرة والنفوس الفلكية التى تحرك الأفلاك اهـ .

ولم أطلع على مستند لأى فرقة من هذه الفرق فى تعيين المعنى الذى اختارته دون غيره، غير ما ورد فى كتاب الله تعالى فى وصفهم بأنهم عباد مكرمون، وأنهم يفعلون ما يؤمرون، وأنهم أمروا بالسجود لآدم فسجدوا، وما ورد فى السنة من أحوال جبريل مع النبى ﷺ فى تبليغ الوحى وظهوره فى صورة دحية الكلبى، يرجح ما ذهب إليه أكثر المسلمين من أنها أجسام قادرة على التشكل بإذن الله .

والمعروف بين المسلمين أنها تتشكل بأشكال حسنة شأنها الطاعة ومسكنها السموات غالبا، ومنهم من يسكن الأرض، لا يوصفون بذكورة ولا بأنوثة، فمن وصفهم بذكورة فسق، ومن وصفهم بأنوثة كفر، لمعارضته قوله تعالى ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون﴾ .

وحيث أجمعت الأمة على وجودها، فيجب الإيمان بهم إجمالا فيمن علم على طريق الإجمال، وتفصيلا فيمن علم منهم تفصيلا بالشخص، كجبريل

وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل[١]، ومنكر ونكير، ورضوان خازن الجنة، ومالك خازن النار، أو بالنوع كحملة العرش والحفظة، وهم ملائكة موكلون بحفظ البشر، والكتبة وهم ملائكة يكتبون على المكلف ما صدر منه من قول وفعل واعتقاد، لا يفارقونهم إلا فى حالة الجماع والغسل وقضاء الحاجة.

عصمة الملائكة

اختلف المسلمون فى عصمة[٢] الملائكة، فذهب فريق إلى أنهم معصومون يستحيل صدور الذنوب منهم كبيرة أم صغيرة واستدلوا على ذلك بالقرآن الكريم قال تعالى ﴿إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته﴾ أى أن شأنهم وعادتهم وجبلتهم التى فطروا عليها هى الخضوع والعبادة وقال تعالى فى حقهم ﴿بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾ وقال تعالى ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ قال تعالى ﴿يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾.

فهذه الآيات تفيد أن المعصية لا تحصل من الملائكة، فهم معصومون.

وذهب الفريق الآخر إلى نفى العصمة عنهم واستند فى ذلك إلى ما دل عليه الكتاب الكريم فى عدة آيات.

الأولى قوله تعالى حكاية عن الملائكة عند أمرهم بالسجود لآدم ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ فإن هذا القول تضمن أربعة أمور كلها من قبيل المعصية

(١) الأسماء الواردة فى أسماء الملائكة ليس منها اسم (عزرائيل) إنما الوارد اسم (ملك الموت) بهذا اللقب العام كما قال تعالى ﴿قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم﴾ الآية ١١ من سورة السجدة، والأسماء المعروفة هى جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، ومنكر ونكير، ومالك ورضوان .. الخ راجع شرح العقيدة الطحاوية صـ ٢٧٠ وما بعدها.

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٨١.

الأول اعتراضهم لمن سيجعله الله خليفة فى الأرض بذكر عيوبه، من أنه مفسد فى الأرض سفاك للدماء.

الثانى تزكيتهم أنفسهم وافتخارهم بأنهم يسبحون الله تعالى وينزهونه.

الثالث أن وصفهم للخليفة بأنه مفسد فى الأرض، سفاك للدماء من قبيل الرجم بالظن، فإنه لم يكن قد وجد حتى يقع منه الإفساد فى الأرض، وسفك الدماء، فيشاهدوه واتباع الظن فى مثل هذا لا يجوز، قال تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾.

الرابع اعتراضهم على الله تعالى فى فعله.

والجواب عن استدلالهم بهذه الآية أن الغيبة وصف الغير بالقبح إهانة له والتزكية وصف النفس بالجميل تعظيما وتبجيلا، ولم يكن غرض الملائكة إهانة الخليفة، ولا تزكية أنفسهم، بل غرضهم السؤال عن الحكمة من ذلك التخصيص مع وجود هذا التفاوت، وليس ذكرهم لهذه الأوصاف من قبيل الرجم بالظن بل علموها بواسطة الاطلاع على اللوح المحفوظ، وحينئذ فقد انتفى كون ذلك القول يراد به الاعتراض على فعل الله تعالى.

الآية الثانية قوله تعالى ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾ والاستدلال بهذه الآية على عدم عصمة الملائكة من جهة أن الأمر بالسجود كان للملائكة، وقد تناول إبليس بدليل الاستثناء، فامتنع إبليس وأبى واستكبر، وقال أنا خير منه خلقتنى من نار، وعاتبه الله تعالى فقال ﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ والجواب تسليم أن إبليس قد عصى، ولكن نمنع كونه من الملائكة، بل كان من الجن وقد جاء فى آية أخرى ﴿كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾ وشمول الملائكة له فى الآية على سبيل التغليب، لكونه جنيا واحدا مغمورا بينهم، وهذا هو التحقيق الذى يجب التعويل عليه.

الآية الثالثة المعلقة (بهاروت وماروت) المتضمنة إنهما كانا يعلمان الناس السحر .

والمستدلون بقصة هاروت وماروت التى وردت فى القرآن استندوا إلى ما قاله بعض الكاتبين فى هذا الموضوع إنهما ملكان نزلا لتعليم الناس السحر، وافتتنا بامرأة فمسخت، وهى نجم الزهرة، والملكان يعذبان فى الدنيا على اقتراف هذه الجريمة .

فما وقع من هذين الملكين يدل على عدم عصمة الملائكة، والجواب عن ذلك أن ما نسب إلى الملكين من العمل بالسحر والافتتان بالمرأة كلام دسه الملحدون، وليس له أصل، وكل ما فى الأمر أن السحرة فى ذلك العصر كثروا وصاروا يأتون بأفعال غريبة فى العادة، ويدعون النبوة فأنزل الله الملكين لأجل أن يعلموا الناس السحر، حتى يعرفوا أن ما تأتى به السحرة ليس من قبيل الأمر الخارق للعادة، حتى تصح دعواهم النبوة، وإنما هو من الأمور التى تدخل تحت قدرة البشر فلا يكون دليلا على حجة دعوى النبوة، وكان الملكان يقولان للناس ﴿إنما نحن فتنة﴾ أى نزلنا لاختبار الناس وابتلائهم، والقرآن لا يعطى أكثر من ذلك، فيجب الاقتصار عليه وطرح ما عداه حيث لم يثبت من طريق صحيح .

التفاضل بين الأنبياء والملائكة

اختلف علماء الكلام فى كون الملائكة أفضل من الأنبياء، فذهب جمهور أهل السنة والشيعة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة مطلقا، وذهب الحكماء والمعتزلة والقاضى أبو بكر الباقلانى وأبو عبدالله الحليمى من أهل السنة، إلى أن الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء، أما الملائكة السفلية الذين يسكنون الأرض

فالأنبياء أفضل منهم بالإجماع، وقد نقل بعض الكاتبين(١) هنا أن هذا الخلاف مستثنى منه نبينا ﷺ، فإنه أفضل الخلق على الإطلاق بالإجماع، ولا عبرة بما يجرى عليه الزمخشرى من تفضيل جبريل على النبى ﷺ لأنه خارق للإجماع .

استند القائل بأن الأنبياء أفضل من الملائكة إلى عدة أدلة:

الأول أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم الذى دل عليه قوله تعالى **﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾** فإن المعروف أن الذى يؤمر بالسجود لغيره، يكون أدنى من ذلك الغير، فتكون الملائكة أدنى من آدم، فيكون أفضل وغيره من الأنبياء كذلك إذ لا قائل بالفصل .

الثانى قوله تعالى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ الآية، فإنها تدل على أن آدم علم الأسماء والملائكة لم تعلمها، والعالم أفضل من غيره، قال تعالى **﴿قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾** .

الثالث أن طاعة البشر أشق من طاعة الملك .

لأن طاعة البشر لا تتحقق إلا بعد أن يجاهد الإنسان نفسه، وهواه، ويتغلب عليهما، وعلى الشيطان، وعلى جميع الشواغل الدنيوية، بخلاف طاعة الملك فإنه مفطور عليها، ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل فى الإخلاص، وأشق فتكون أفضل لقوله ﷺ (أفضل الأعمال أحمزها) أى أشقها، فيكون صاحبها أكثر ثوابا عليها .

الرابع قوله تعالى ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين﴾ .

---

(١) راجع فى هذا الموضوع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٨٣ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٦ وما بعدها.

قال أصحاب هذا الرأى إن الآل فى قوله ﴿آل إبراهيم وآل عمران﴾ خاص بالأنبياء، وحينئذ تفيد الآية أن الأنبياء أفضل العالمين، والملائكة من العالمين فتكون الأنبياء أفضل من الملائكة .

واعلم أن كل دليل من هذه الأدلة المذكورة ليس قطعيا فى المدعى كما يظهر بالتأمل، وغاية ما يقال فى ذلك إن مثل هذه المسألة يكتفى فيها بالظن للعجز عن القطع واليقين .

واحتج الفريق القائل بتفضيل الملائكة العلوية على الأنبياء[١] بأدلة :

منها قوله تعالى ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون﴾ فإن مثل هذا السياق يقتضى تفضيل الملائكة المقربين على عيسى، لأن البلاغة تقتضى الترقى من الأدنى إلى الأعلى. والجواب عن ذلك تسليم أن فى الآية الترقى من الأدنى إلى الأعلى، ولكن ليس التفاوت من جهة أكثرية الثواب، بل من جهة أن عيسى ولد من غير أب، والملائكة وجدت من غير أب وأم، فيكون معنى الآية لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله بسبب أن خلقه الله تعالى بغير أب، ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة أب وأم، ومعلوم أن الترقى من الأدنى إلى الأعلى من هذا الوجه لا يقتضى أفضلية الأعلى .

ومن الأدلة اطراد تقديم الملائكة على الأنبياء فى الذكر إذا اجتمعا، فإنه يدل على أن المتقدم أفضل من المتأخر .

والجواب أن التقديم فى الذكر لا يقتضى الأفضلية، لجواز أن يكون التقديم فى الذكر باعتبار التقديم فى الوجود .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٨٣ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٨ وما بعدها.

ومنها أن الملائكة أرواح مبرأة عن الرذائل، مطهرة عن الشهوة، والغضب اللذين هما منشأ الأخلاق الذميمة، مطلعة على أسرار الغيب، قوية على الأفعال العجيبة، من تصريف السحاب والزلازل القوية، سابقة إلى الخيرات، مواظبة على محاسن الأعمال، ومن كان هذا حاله فهو أفضل ممن لم يكن معه هذه الأوصاف. ولهذا الفريق أدلة أخرى مذكورة فى المطولات، قال السعد: ولا قاطع فى هذه المقامات ولذلك قال تاج الدين بن السبكى ليس تفضيل[١] البشر على الملك مما يجب اعتقاده، ويضر الجهل به، والسلامة فى السكوت عن هذه المسألة، والدخول فى التفضيل بين هذين الصنفين الكريمين على الله تعالى من غير دليل قاطع، دخول فى خطر عظيم وحكم فى مكان لسنا أهلا للحكم فيه .

الجن والشياطين

ذكر صاحب المقاصد أن وجود الجن والشياطين مما انعقد عليه إجماع الآراء، ونطق به كلام الله تعالى، وكلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ا هـ .

وحينئذ يكون إنكار وجود هذا النوع كفرا كما صرح به الألوسى فى تفسير سورة الجن، والخلاف الحاصل بين علماء الكلام فى هذه المسألة إنما هو فى مفهوم الجن والشياطين، وإنى أذكر لك ملخص ما قيل فى هذا المقام .

ذكر بعض الكاتبين فى هذا المقام أن الفلاسفة اختلفوا فيما بينهم فى بيان حقيقة الجن والشياطين .

(١) راجع فى هذه المسألة شرح العقيدة الطحاوية صـ ٢٧٥ وما بعدها طبع المكتب الإسلامى بدمشق.

فقال بعضهم هما متغايران بالحقيقة وعرف الجن بأنها جواهر مجردة عن المادة، لها تصرف وتأثير فى الأجسام العنصرية، من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بأبدانها، وعرف الشياطين بأنها القوى المتخيلة فى أفراد الإنسان من حيث استيلاؤها على القوى العقلية، وصرفها عن جانب القدس، واكتساب الكمالات العقلية إلى اتباع الشهوات، واللذات الحسية والوهمية .

وقال بعضهم حقيقة الجن والشياطين واحدة، والاختلاف بينهما إنما هو بحسب الأوصاف، فعرف الجن بأنها النفوس البشرية الخيرة الخاضعة لدواعى القوة العاقلة بعد مفارقتها لأبدانها، وعرف الشياطين بأنها النفوس البشرية الشريرة المعينة على الضلال، والانهماك فى الغواية بعد مفارقتها لأبدانها .

كذلك اختلف غير الفلاسفة من علماء الكلام فى بيان حقيقة الجن والشياطين على الوجه المذكور، فقال بعضهم هما متغايران بالحقيقة وعرف الجن بأنها أجسام لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة، وتظهر منها أفعال عجيبة، منهم المؤمن والكافر، ومنهم المطيع والعاصى، وعرف الشياطين بأنها أجسام نارية شأنها إلقاء النفس فى الفساد والغواية .

وقال بعضهم حقيقة الجن والشياطين واحدة، وهى أجسام عاقلة تغلب عليها النارية قابلة للتشكل بأشكال مختلفة، والفرق بينهما من حيث إن الشيطان هو المتمرد من الجن، أما الجنى فهو شامل للمتمرد وغيره فهو أعم من الشيطان، وهذا هو المشهور قال تعالى ﴿والجان خلقناه من قبل من نار السموم﴾ .

النفوس البشرية

اختلف علماء الكلام فى حقيقة النفس البشرية فذهبت الفلاسفة الإلهيون وجماعة عظيمة من المسلمين، منهم الراغب الأصفهانى والغزالى، ومعمر بن عباد

السلمى من المعتزلة وبعض الشيعة وجماعة من الكرامية، وجمع من الصوفية إلى أنها مجردة أى ليست جسما ولا حالة فى جسم، وعرفوها بأنها جوهر مجرد فى ذاته، متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، كتعلق العاشق بالمعشوق، فليس تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة، والعرض بالجوهر كتعلق السواد بالجسم، ولا تعلق مجاورة كتعلق الإنسان بثوبه الذى يرافقه تارة ويفارقه أخرى .

وقد ذكر أصحاب هذا المذهب عدة أدلة على تجرد النفس، لكنها لم تسلم من القدح فلذلك أعرضت عن ذكرها .

وذهب غير الفلاسفة ومن وافقهم فى القول بتجرد النفس إلى أنها ليست جوهرا مجردا، بناء على ما ذهبوا إليه من إنكار عالم المجردات، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك اختلافا كثيرا فى بيان حقيقتها، حتى قال الألوسى فى تفسيره عند الكلام على قوله تعالى ﴿ويسألونك عن الروح﴾ بعد أن ذكر عدة أقوال ما نصه «وقيل وقيل إلى نحو ألف قول» .

وإنى أذكر من بين هذه الأقوال قولين لشهرتهما .

الأول أنها جوهر لطيف نورانى مدرك للكليات والجزئيات حال فى البدن، متصرف فيه، غنى عن الاغتذاء، بريء عن الفساد والنماء .

الثانى أنها ثلاث قوى إحداها فى الدماغ وهى النفس الناطقة الحكيمة ومنها مبدأ العلم والحكمة، والثانية فى القلب وهى النفس الحيوانية التى هى مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن، والثالثة فى الكبد وهى النفس النباتية التى هى مبدأ التغذى والنمو والتوليد .

وقد استدل كل قائل على ما اختاره فى بيان حقيقة النفس البشرية، ولكنها أدلة أقوى ما فيها أنها إقناعية، فليس من بينها ما يفيد القطع، لذلك كان الأسلم تفويض علم حقيقتها إلى الله تعالى .

حدوث النفوس البشرية

أجمع المسلمون على أن النفس البشرية سواء كانت جوهرا مجردا أو جسما حادثة بعد أن لم تكن، كسائر أجزاء العالم، لأنها أثر للقادر المختار، إلا أنهم اختلفوا هل حدوثها قبل حدوث البدن أو بعده، فذهبت طائفة إلى أنها حادثة قبل حدوث البدن واستدلت هذه الطائفة بما روى عن السيدة عائشة رضى الله عنها أن النبى ﷺ قال: «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» قال ابن الجوزى فى تبصرته قال أبو سليمان الخطابى معنى هذا الحديث الإخبار عن كون الأرواح مخلوقة قبل الأجساد.

وذهب آخرون ومنهم حجة الإسلام الغزالى إلى أنها حدثت بعد حدوث البدن، ومن أدلتهم ما ورد فى الحديث الصحيح من أن ابن آدم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما دما ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك، فينفخ فيه الروح، ووجه الاستدلال أن الروح لو كانت مخلوقة قبل الجسم لقيل ثم يرسل إليه الملك بالروح فيدخله فيه، واختار بعضهم هذا القول.

وذهب أفلاطون ومن تقدمه من الفلاسفة إلى قدم النفس البشرية، واستدلوا على ذلك بدليلين.

الأول أنها أبدية بإجماع ويلزم من كونها أبدية أن تكون قديمة، لأنها لو كانت حادثة لكانت قابلة للعدم ضرورة كونها مسبوقة بعدم وقبول العدم ينافى الأبدية، والجواب عن ذلك أن قبول العدم المرتب على الحدوث إن أريد منه جواز طروه لذاته سلمناه، ونقول هذا لا ينافى امتناع وقوعه أبدا لغيره، وإن أريد منه حصوله بالفعل منعناه.

الثانى أنها لو كانت حادثة لكان لها مادة، لأن كل حادث يجب أن يكون مسبوقا بمادة وكون النفوس لها مادة باطل، لأنها من المجردات. والجواب عن

ذلك أن كونها من المجردات محل نزاع، ولا يسلمه الخصم، فالدليل على هذا الوجه لا يلزم الخصم.

ولو سلمنا أن كل حادث له مادة فقد تكون تلك المادة محلا له، وهو حال فيها، وقد يكون ذلك الحادث متعلقا بها، وهذا لا ينافى كونه مجردا بحسب ذاته.

بقاء النفوس البشرية

اختلف الناس فى النفس البشرية هل تموت أم لا، فذهبت طائفة إلى أنها تموت، لأنها نفس وكل نفس ذائقة الموت، وقد دل الكتاب على أنه لا يبقى إلا الله وحده، وهذا يستدعى هلاك النفس كغيرها من المخلوقات، وإذا كانت الملائكة عليهم الصلاة والسلام يموتون فالنفوس البشرية أولى، وأيضا فقد أخبر الله تعالى عن أهل النار أنهم يقولون ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ ولا تتحقق الإماتتان إلا بإماتة البدن مرة، وإماتة النفس مرة أخرى.

وقالت طائفة إنها لا تموت للأحاديث الدالة على نعيمها وعذابها، بعد المفارقة للأبدان، إلى أن يرجعها الله تعالى إلى الجسد، ولو قلنا بموتها لزم انقطاع النعيم والعذاب، وهذا القول هو المشهور، والمراد من ذوقها الموت الذى دلت عليه الآية مفارقتها الجسد، والهلاك الذى دلت بعض الآيات على أنه يطرأ على كل ما عدا الله سبحانه وتعالى ليس مختصا بالعدم، بل يتحقق بخروج الشيء عن حد الانتفاع به، وهذا متحقق فى النفس عند مفارقتها للجسد.

وما ذكره صاحب القول الأول فى تفسير الإماتتين غير مسلم، أنظر ما قاله المفسرون، فالصواب حينئذ أن النفس بعد مفارقتها البدن تبقى مفارقة ما شاء الله، ثم تعود إلى الجسد بعد البعث، وتبقى معه فى نعيم أو عذاب أبد الآبدين.

بطلان التناسخ

التناسخ تعلق الروح بالبدن بعد مفارقتها البدن الذى كانت معه من غير تخلل زمان بين التعلقين .

وقد اختلف أهل النظر من المليين وغيرهم فى التناسخ فقال أهل الحق من الفلاسفة وغيرهم إن التناسخ باطل، وقال غيرهم من قدماء الفلاسفة وبعض المنتسبين إلى الملة الإسلامية التناسخ جائز وواقع .

وهؤلاء القائلون بالتناسخ افترقوا إلى طائفتين :

الأولى ذهبت إلى أن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخرى، وإن لم تكن من نوع الأجساد التى فارقتها، وهذا التناسخ إنما يقع ليكون عقابا أو ثوابا، فالفاسق سىء الأعمال تنتقل روحه إلى أجساد الحيوانات الخبيثة، الملازمة الأقذار، والمسخرة المؤلمة الممتهنة بالذبح. واختلفوا فى الذى كانت جميع أفعاله شرا لا خير فيها فقال غير المليين أرواح هذه الطبقة هى الشياطين، وقال المليون المنتسبون إلى الإسلام إنها تنتقل إلى جهنم فتعذب فيها على الدوام، كذلك اختلفوا فى الذى كانت جميع أفعاله خيرا لا شر فيها، فقال غير المليين أرواح هذه الطبقة هى الملائكة، وقال المليون إنها تنتقل إلى الجنة فتنعم فيها أبدا .

وذهبت الطائفة الثانية إلى أن الأرواح بعد مفارقتها للأبدان التى كانت متعلقة بها إنما تتعلق بأجسام أخرى من نوع الأجسام التى كانت متعلقة بها أولا فقط، فالنفس الإنسانية بعد مفارقتها للبدن تنتقل إلى جسم إنسانى بعين غيره. احتج المنتسبون إلى الإسلام بآيتين وردتا فى القرآن الكريم، الأولى ﴿يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم ۝ الذى خلقك فسواك فعدلك ۝ فى أى صورة ما شاء ركبك﴾ الثانية ﴿جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه﴾ فقالوا إن المخاطب فى الآية الأولى هو النفس الإنسانية والآية تعطى

أن تلك النفس يشاء الله تعلقها بصورة الإنسان وقد يشاء تعلقها بغير صورة الإنسان، وهذا هو التناسخ .

ويجاب عن ذلك بأن المعنى ليس كما فهم ذلك المستدل، وإنما الآية تشير إلى أن للإنسان صورا مختلفة فى الحسن والقبح، والطول والقصر، ومشيئة الله تعالى وحكمته اقتضت لكل نفس صورة خاصة من تلك الصور، التى تتعلق بها النفس البشرية، وحينئذ فليس فى الآية ما يفهم منه أن النفس الإنسانية تتعلق بجسم آخر غير الذى كانت فيه .

وقالوا فى الآية الثانية إن قوله تعالى ﴿يذرؤكم فيه﴾ معناه يخلقكم ويبثكم فى المذكور، وهو النوع الإنسانى والأنعام، وحينئذ فالمفهوم من الآية أن النفس الإنسانية تخلق وتبث فى الجسم الإنسانى وأجسام الأنعام .

وهذا هو التناسخ والجواب أن معنى الآية ليس كما فهم هذا المستدل بل معناها أن الله تعالى خلق لنا أزواجا، أى أنشأ من أنفسنا، أى جنسنا تتوالد منها وقوله ﴿يذرؤكم فيه﴾ معناه يجعل لكم فى الأنعام معيشة تعيشون بها، فليس فى الآية حينئذ ما يثبت التناسخ، ثم يقال لهذه الفرقة حيث إنكم تنتسبون إلى الإسلام فيكفى فى رد قولكم إجماع جميع أهل الإسلام على خلاف قولكم فى التناسخ، وفى المجازاة على الأعمال بتعلق الأرواح بأجسام أخرى .

أما من لا يعترف بالإسلام فقد استدل على التناسخ بأن النفس البشرية قديمة، فهى موجودة بالفعل وكل موجود بالفعل غير متناه، فالنفوس البشرية متناهية، والأجسام غير متناهية، لأنها من الحوادث المتعاقبة، المستندة إلى ما يتناهى من الأوضاع الفلكية، فلو لم تتعلق كل نفس إلا ببدن واحد لزم توزع

ما لا يتناهى[1]، وهو النفوس عى ما لا يتناهى وهو الأجسام، وهو محال بالضرورة، فوجب القول بالتناسخ .

ورد هذا الدليل بأنا لا نسلم قدم النفوس، للأدلة القائمة على أن ما سوى الله تعالى وصفاته حادث، أما الطائفة الثانية التى ذهبت إلى أن النفوس البشرية إنما تنتقل فى الجسم الإنسانى فقط فدليلها هو دليل الفرقة القائلة إن الأجسام لا تتناهى والنفوس متناهية، وقد علمت رده، وذكر ابن حزم فى كتاب (الفصل) وجها لإبطال قول الفلاسفة غير الإسلاميين القائلين بتعلق الروح بأى جسم، بعد مفارقتها الجسم الذى كانت متعلقة به، وحاصله أن الله تعالى خلق الأنواع والأجناس، ورتب الأنواع تحت الأجناس وفصل كل نوع من النوع الآخر بفصله الخاص به، الذى لا يشاركه فيه غيره .

وهذه الفصول المذكورة لأنواع الحيوانات إنما هى لأنفسها التى هى أرواحها فنفس الإنسان حية ناطقة، ونفس الحيوان حية غير ناطقة، هذا هو طبيعة كل نفس وجوهرها، الذى لا يمكن استحالته عنه، فلا سبيل إلى أن يصير غير الناطق ناطقا، ولا الناطق غير ناطق، ولو جاز هذا لبطلت المشاهدات وما أوجبه الحس وبديهية العقل .

أما الفرقة القائلة بتنقل النفس الإنسانية فى الجسم الإنسانى فيستدل على بطلان قولها بأنه لا يوجد فى هذا العالم أمران بينهم تشابه تام، من جميع الجهات، بل لابد أن يتميز أحدهما عن الآخر بوجه (ما) فلا سبيل إلى وجود شخصين يتفقان فى جميع الأخلاق، والأخلاق محمولة على النفوس وحيث كانت الأخلاق مختلفة، فالنفوس مختلفة، فوجب أن تكون نفس هذا الجسم غير النفس التى فى الجسم الآخر .

(١) هكذا فى النسخة المطبوعة، وفيها خطأ مطبعى والصواب حذف (لا) فتكون العبارة (لزم توزع ما يتناهى وهو النفوس البشرية على ما لا يتناهى وهو الأجسام وهو محال، وذلك لأن هؤلاء يرون أن النفوس البشرية متناهية.

وبالجملة فالقول بالتناسخ لم يقم عليه دليل صحيح وهو مخالف لجميع الشرائع السماوية .

الدنيا والآخرة

لعلماء الكلام قولان فى حقيقة الدنيا:

الأول أنها ما على الأرض مع الهواء والجو .

والثانى أنها كل المخلوقات من الجواهر والأعراض قبل الدار الآخرة، قال النووى وهو الأظهر، وهذا يشمل ما أباح الله تعالى للإنسان استعماله وتناوله وما حظره عليه، فإن ورد فى بعض الآيات أو الأحاديث ذم للدنيا، وترهيب عنها، فهو مصروف إلى ذلك المحظور على الإنسان، كصرف المال فى غير وجوه البر والإحسان وطرق الغواية والضلال .

وإن ورد مدح لها وترغيب فى التمتع بزينتها، فمصروفه ما أباحه الله تعالى للإنسان .

وبالجملة فالدنيا طريق للآخرة فينبغى للإنسان أن يأخذ منها قدر حاجته، حتى لا تلهيه عن الآخرة، وأما الآخرة فهى الدار التى أعدها الله تعالى لمحاسبة كل إنسان على عمله خيراً كان أو شراً، مجازاته على ذلك العمل بالنعيم الدائم إن كان خيرا، وبالعذاب مؤقتا أو دائما، على مقدار المعاصى التى ارتكبت فى دار الدنيا من شرك أو غيره .

الموت، وفتنة القبر، ونعيمه وعذابه

الموت

اختلف علماء الكلام فى كون الموت من الصفات الوجودية أو العدمية،

فقال الأشعرى إنه من الصفات الوجودية، وعرف بناء على ذلك بأنه صفة وجودية تضاد الحياة، وحينئذ يكون التقابل بينه وبين الحياة تقابل التضاد .

واستدل للأشعرى بقوله تعالى فى سورة الملك ﴿الذى خلق الموت والحياة﴾ فإنها أفادت أن الخلق تعلق بالموت كما تعلق بالحياة، والخلق لا يتعلق بالعدمى لأزلية الأعدام، فتعلق الخلق به يدل على أنه وجودى .

ونقل عن المعتزلة وبعض أهل السنة أن الموت عدمى، وعرف بناء على ذلك بأنه عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا، فيكون التقابل بينه وبين الحياة تقابل العدم والملكة، وقال أصحاب هذا الرأى إن (خلق) فى الآية بمعنى قدر، فلا تدل على أن الموت وجودى .

أما الحياة فهى من الصفات الوجودية إجماعا، وهى صفة توجب لمن اتصف بها حالا لم يكن قبل طروها، مثل صحة العلم والقدرة، والواجب على كل مسلم أن يصدق بعموم فناء المخلوقات وأن ذلك الفناء يحصل عند فراغ الآجال المقدرة .

فتنة القبر

قيل إن فتنة القبر هى التلجلج والتلعثم فى الجواب، وقيل هى سؤال الملكين منكر ونكير، وقد ورد أنه بعد انصراف الناس من دفن الميت يأتيه ملكان يقال لأحدهما منكر، وللآخر نكير، يقعدانه فيعيد الله الروح فيه، فيحيا حياة متوسطة بين الموت والحياة الدنيوية، ويرد إليه من الحواس والعقل ما يتوقف عليه فهم الخطاب، ويتأتى معه رد الجواب حين يسأل، وعندئذ يقول الملكان له: من ربك وما دينك، وما تقول فى الرجل الذى بعث فيكم؟ .

فيقول المؤمن: ربى الله، ودينى الإسلام، والرجل المبعوث فينا محمد ﷺ،

فيقولان له أنظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا فى الجنة، فيراهما جميعا، ثم يقولان له نم نومة العروس .

وأما المنافق أو الكافر فيقول لا أدرى، فيقولان له لا دريت ولا تليت، ثم يصيبه ما قدر له من العذاب فى قبره .

وهذا السؤال يقع للشخص الميت، ولو تمزقت أعضاؤه، أو أكلته السباع أو حرق وسحق، وذرى فى الهواء .

والحكمة فى سؤال القبر إظهار ما كتمه العباد فى الدنيا من إيمان أو كفر، أو طاعة أو عصيان، فالمؤمنون الطائعون يباهى الله بهم الملائكة، وغيرهم يفضحون عند الملائكة .

أما كون السؤال باللغة السريانية أو أن كل إنسان يسأل بلغته فالأسلم تفويض الأمر فيه لله تعالى لأنه من الأمور الغيبية التى لا مدخل للعقل فيها ولم يرد فيها دليل قاطع .

عذاب القبر ونعيمه

اتفق الإسلاميون جميعا على أن عذاب القبر ونعيمه حق، والمشهور أن العذاب يكون للجسم والروح، وقد[١] نسب للمعتزلة أنهم ينكرون عذاب القبر لكن ذكر القاضى عبدالجبار رئيس المعتزلة فى كتاب الطبقات تأليفه أنه قيل له مذهبكم أداكم إلى إنكار عذاب القبر، وهذا قد أطبقت عليه الأمة، فقال إن هذا الأمر لما أنكره أولا (ضرار بن عمرو) وقد كان من أصحاب الرأى ظنوا أن ذلك مما أنكرته المعتزلة، وليس الأمر كذلك، بل المعتزلة رجلان: أحدهما

(١) راجع فى هذا الموضوع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٣١٧ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٦٢ وما بعدها.

يجوز ذلك كما وردت به الأخبار، والثانى يقطع بذلك، وأكثر شيوخنا يقطعون بذلك، وحيث كان الاتفاق من الإسلاميين على نعيم القبر وعذابه قائما فلا يضر بعد ذلك احتمال الأدلة النقلية من القرآن، أو الحديث، وعدم قطعية دلالتها، كما أنه لا حاجة لذكر أدلة قد ذكرها بعض الكاتبين للمخالفين من الأمة الإسلامية فإنك علمت أنه لا خلاف بين المليين فى عذاب القبر ونعيمه، نعم قد أنكر غير الإسلاميين عذاب القبر ونعيمه، فقالوا إن اللذة والألم، والسؤال والجواب، ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحياة، ولا حياة مع فساد البنية، وبطلان المزاج، والمشاهدة تساعد على إنكار عذاب القبر ونعيمه، فإنا نشاهد الميت أو المقتول أو المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم، ولا أثر تلذذ أو تألم، وربما يدفن فى صندوق، أو لحد لا يتصور فيه جلوسه، بل ربما تأكله السباع، أو تحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح، فالقول بعذاب القبر ونعيمه بعد أن سمعت ما ذكر غير معقول، وتجويز وقوعه سفسطة .

والجواب عن هذه الشبهة هو أن الإنسان ليس عبارة عن ذلك الجسم فقط بل هو جسم وروح، ولا يلزم فى الحياة البرزخية أن تتعلق الروح بكل أجزاء البدن، بل يكفى فى تحققها تعلق الروح بأى جزء من أجزاء البدن، لأنها حياة أقل من الحياة الدنيوية، وعند ذلك يعذب الميت أو ينعم، وعدم رؤيتنا لا يضر، فإن الواحد منا يجلس بجوار النائم، ويكون النائم فى ألم شديد، أو لذة عظيمة والجالس بجانبه لا يشعر بشىء من هذا، وبالجملة فهذه الشبه المذكورة لم تنتج استحالة عذاب القبر ونعيمه، وإنما أنتجت الاستبعاد، وحيث قد وردت الأحاديث الصحيحة فى عذاب القبر ونعيمه، ودل ظاهر كتاب الله تعالى على أن فى القبر عذابا فإنكاره لا يصح .

الساعة وأشراطها

الساعة هى الوقت الذى يموت فيه الأحياء فى هذا العالم، ويضطرب نظامه، ويخرب بما يكون فيه من الأهوال .

ومعرفة ذلك الوقت على التعيين اختص الله تعالى به، كما دل عليه قوله تعالى ﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربى لا يجليها لوقتها إلا هو﴾ (١) ومعنى الآية يسألونك أيها الرسول عن الساعة قائلين متى إرساؤها وحصولها، واستقرارها، قل لهم إن علم الساعة عند ربى وحده، ليس عندى، ولا عند غيرى من الخلق شىء منه، لا يكشف حجاب الخفاء عنها، ولا يظهرها فى وقتها المحدود عند الرب إلا هو، ووظيفة الرسل الإنذار بها والتخويف عنها، وقد جاءت آيات فى كتاب الله تعالى، وورد عن النبى ﷺ ما يدل على قربها، قال تعالى ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾ وقال تعالى ﴿وما يدريك لعل الساعة قريب﴾ وقال تعالى ﴿ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريبا﴾ وقال ﷺ (بعثت أنا والساعة كهاتين) وأشار بالسبابة والوسطى، والمعنى أن القرب بين بعثة النبى والساعة كالقرب بين الإصبعين .

أما أشراطها وعلاماتها فإنا نذكر منها فى هذا المختصر العلامات الكبرى المتفق عليها، وهى خمس، خروج الدجال، ثم نزول عيسى عليه السلام، ثم خروج يأجوج ومأجوج، ثم خروج الدابة، ثم طلوع الشمس من مغربها .

أما الدجال فقد ورد فى شأنه عدة أحاديث صحيحة، متواترة المعنى، تدل على أنه سيظهر فى آخر الزمان دجال، يظهر للناس خوارق كثيرة، وغرائب يفتتن بها خلق كثير، وأنه كافر وإن من اتبعه هلك ومن خالفه نجا، وأنه يقتل على يد عيسى عليه السلام .

---

(١) سورة الأعراف الآية ١٨٧.

جاء فى صحيح البخارى عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال (ينزل الدجال ببعض السباخ التى بالمدينة فيخرج إليه يومئذ رجل هو خير الناس، أو من خير الناس، فيقول أشهد أنك الدجال الذى حدثنا عنك رسول الله ﷺ حديثه فيقول الدجال أرأيتم إن قتلت هذا ثم أحييته، هل تشكون فى الأمر فيقولون لا، فيقتله ثم يحييه، فيقول حين يحييه والله ما كنت قط أشد بصيرة منى اليوم، فيقول الدجال أقتله فلا يسلط عليه).

وأما نزول عيسى عليه السلام فقد جاء فى صحيح مسلم عن ابن المسيب أنه سمع أبا هريرة يقول، قال رسول الله ﷺ (والذى نفسى بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكما مقسطا، فيكسر الصليب ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد).

وجاء فيه أيضا عن أبى الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول سمعت النبى ﷺ يقول:

(لا تزال طائفة من أمتى يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم قال فينزل عيسى ابن مريم فيقول أميرهم تعال حل لنا فيقول لا إن بعضكم أمراء تكرمة الله هذه الأمة).

وأما يأجوج ومأجوج فهما قبيلتان من ولد يافث بن نوح عليه السلام خلف الحاجز الذى أقامه ذو القرنين بين الجبلين الذى بقرب القطب الشمالى وقال الألوسى ذكر بعض أحبار اليهود أن يأجوج ومأجوج فى منتهى الشمال حيث لا يستطيع أحد غيرهم السكنى فيه.

وجاء فى صحيح مسلم بعد ذكر الدجال، وهلاكه على يد عيسى عليه السلام (ثم يأتى عيسى عليه السلام قوما قد عصمهم الله تعالى من الدجال فيمسح وجوههم ويحدثهم بدرجاتهم فى الجنة، فبينما هم كذلك إذ أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام قد أخرجت عبادا لى لا يدان لأحد بقتالهم،

فحرز عبادى إلى الطور ويبعث الله تعالى يأجوج ومأجوج) إلى أن قال فيرغب نبى الله وأصحابه إلى الله فيرسل عليهم كالنغف فى أعناقهم، فيصبحون فرسى، وقال تعالى ﴿**قالوا ياذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون فى الأرض فهل نجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا**﴾ إلى أن قال ﴿**فإذا جاء وعد ربى جعله دكا وكان وعد ربى حقا**﴾.

وبعد ورود الأحاديث وأخبار القرآن عن يأجوج ومأجوج، وأن بيننا وبينهم سدا وحاجزا لا يزول إلا إذا تحقق وعد الله لا يسوغ لعاقل أن يشك فى أمرهم، وما يدعيه بعض الناس من أن كثيرا من المستكشفين طافوا حول الأرض، ولم يتركوا بقعة من البرارى والبحار والجبال إلا وصلوا إليها، ومع ذلك لم يروا ذلك السد، ولا من خلفه، لا يقدح فيما سمعته، لأن العقل يجوز أن يكون على ظهر الأرض ما لم يره أحد إلى الآن، وعدم وجدان السائحين لا يستلزم عدم الوجود، ولا مانع من أن يكون ذلك السد بسبب تقادم الزمان قد تراكمت عليه الأتربة، وتجمدت واستحجرت، حتى صارت مع الجبلين سلسلة من الجبال، وبالجملة فبعد ورود الكتاب وأخبار الصادق المعصوم من الكذب لا معنى لهذه التشكيكات، ولا يصح الإصغاء إليها.

وأما خروج الدابة فقد دل عليه القرآن الكريم قال تعالى ﴿**وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون**﴾[١] والمعنى إذا دنا وقوع مدلول القول والآيات الناطقة بمجيء الساعة أخرج الله تعالى للناس دابة عظيمة، ذات قوائم، ليست من نوع الإنسان أصلا يخرجها الله تعالى آخر الزمان من الأرض، تكلم الكفرة المنكرين للبعث أنهم كانوا لا يتيقنون بآيات الله تعالى الناطقة بمجيء الساعة ومباديها.

وأما طلوع الشمس من مغربها فقد جاء فى صحيح مسلم عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال:

---

(١) سورة النمل الآية ٨٢.

«لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت من مغربها آمن الناس كلهم أجمعون، فيومئذ لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيرا» وقال تعالى ﴿يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيرا﴾[١] أى يوم يأتى بعض آيات ربك الموجبة للإيمان الاضطرارى لا ينفع نفسا لم تكن آمنت من قبل إتيانها إيمانها بعده، فى ذلك اليوم، ولا نفسا لم تكن كسبت فى إيمانها خيرا وعملا صالحا ما عساها تكسب من خير فيه، لبطلان الذى يترتب عليه ثواب الإيمان والعمل الصالح بأن التكليف على ما وهب الله المكلف من الإرادة والاختيار بالتمكن من الإيمان والكفر، والخير والشر.

والثواب والعقاب مبنى على هذا التكليف، وقد وردت أحاديث كثيرة منها ذلك الحديث السابق تفيد أن هذه الآية التى أبهمت هى طلوع الشمس من مغربها، قبيل الساعة، وليس بمستحيل على قدرة الله سبحانه وتعالى التى جعلت طلوع الشمس وغروبها على الحالة التى نشاهدها أن تتعلق بتغيير مجرى الشمس وجعل طلوعها من المغرب بدل المشرق، وقد ورد أنه بعد ذلك تخرج نار من جهة عدن، تسوق الناس إلى المحشر، فتنتهى الحياة الدنيا، وينتقل الناس إلى الدار الأخرى.

البعث والمعاد

البعث إحياء الموتى وإخراجهم من قبورهم بعد جمع الأجزاء الأصلية.

وأما المعاد فستعلم مفهومه عند ذكر المذاهب فى شأنه.

(١) سورة الأنعام بعض الآية ١٥٨.

اختلف العلماء فى المعاد فأنكره الفلاسفة الطبيعيون[١] مستندين فى ذلك إلى أن الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس مع طبائعه الأربع، والقوى وجميع الأعراض، وغير خاف أن الإنسان بهذا المعنى، إذا زال عنه وصف الحياة ومات فنى، ولا يبقى منه إلا المواد العنصرية المنتشرة، وبذلك صار معدوما، والمعدوم لا يعاد.

وتوقف جالينوس فى المعاد فقال: لم يترجح عندى أن النفس هى المزاج أو جوهر يبقى بعد فناء البدن، فإن كانت هى المزاج: أى السوداء والصفراء والبلغم والدم فالمعاد لا يمكن، لأنه بالموت ينعدم المزاج، والمعدوم لا يعاد، وإن كانت جوهرا باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا.

ولما كان المعاد قد أجمعت عليه الشرائع السماوية، والعقول لا تحيله، حتى إن بعض علماء الكلام يقول بوجوبه، ليصل الثواب إلى المطيع، والعقاب إلى العاصى، وأيضا فليس من الحكمة أن يكلف الإنسان، ويطالب بفعل بعض الأشياء وترك بعض الأشياء، ثم يترك بدون حساب، ولا مجازاة، مع العلم بأن بعض الأفراد قهر نفسه ومنعها عن الشهوات، والبعض الآخر أعطاها حظها مما تشتهيه، وطاوعها فيما استحسنته، من ظلم الغير، وهتك عرضه، ونهب أمواله، بل من العبث تركه مع هذا الحال، بدون أن يكون له حياة أخرى ينال فيها جزاء ما فعل فى الحياة الدنيا خيرا أو شرا، والله منزه عن العبث، فلا يليق أن يهمل ذلك الإنسان بدون بعث وإعادة.

ولما كان المعاد بهذه المثابة كان قول الفلاسفة الطبيعيين ساقطا عن درجة الاعتبار، ولذلك لم يقل به أحد من محققى الفلاسفة، أما رأى جالينوس فإنه لا يعد قولا حيث إنه شاك غير جازم بطرف خاص.

(١) راجع فى هذا الموضوع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٩٤ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٥٥ وما بعدها.

ولهذا اتفق المحققون من الفلاسفة وجميع المليين على أن المعاد حق واقع لا محالة .

ولكنهم اختلفوا فى كيفيته، والأقوال فى ذلك ثلاثة:

قول محققى الفلاسفة وقول محققى الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة والصوفية .

وقول جمهور علماء الكلام .

أما قول محققى الفلاسفة فهو أن المعاد روحانى فقط وعرفوه بأنه عود النفوس إلى ما كانت عليه من التجرد عن التعلق بالبدن، واستعمال الآلات، واتصالها بعالم المجردات، وأنكروا المعاد الجسمانى، مستندين إلى أدلة (فى زعمهم) لا تفيد يقينا، ولا يصح النظر إليها بعد إجماع المسلمين واليهود والنصارى على المعاد الجسمانى، وورود نصوص القرآن الصريحة فيه، كقوله تعالى ﴿أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين * وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحى العظام وهى رميم * قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ (١) .

فقد روى أنها نزلت فى أبى بن خلف الذى خاصم النبى ﷺ فى أمر المعاد، وأتاه بعظم قد رم وبلى، فقبضه ففتته بيده، وقال يامحمد أترى الله يحيى هذا من بعد ما رم، فقال ﷺ نعم، ويبعثك ويدخلك النار .

وقوله تعالى ﴿أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه * بلى قادرين على أن نسوى بنانه﴾ (٢) وقوله تعالى ﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شئ﴾ (٣) فهذه الآيات وأمثالها صريحة فى المعاد الجسمانى، ولا

(١) سورة يس الآية ٧٧ وما بعدها.
(٢) سورة القيامة الآية ٣، ٤.
(٣) سورة فصلت الآية ٢١.

داعى لتأويلها وصرفها عن ظاهرها، فالمنكر للمعاد الجسمانى منكر لما أجمع عليه أهل الملل الثلاث، ولما دلت عليه النصوص الصريحة، فإسلامه غير معتبر .

أما غير الفلاسفة من المليين فقد اختلفوا فى أن المعاد جسمانى وروحانى، أو جسمانى فقط وهذا الخلا متفرع على الخلاف فى أن الروح جوهر مجرد عن المادة، أو جسم مادى، قولان لعلماء الكلام .

فذهب محققوهم كالغزالى والراغب وبعض علماء المعتزلة، وكثير من الصوفية إلى أن الروح جوهر مجرد عن المادة، متعلق بالبدن من غير حلول فيه، وبناء على ذلك قالوا: إن المعاد جسمانى وروحانى ويعرف المعاد على رأيهم بأنه رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الممات، ورجوع الأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وإنما عرف بذلك التعريف الذى يفهم منه أن الجسم بعد الموت لم ينعدم، وإنما تفرقت أجزاؤه، لأن الذى يميل إليه كلام الغزالى، وكلام كثير من موافقيه أن معنى الإعادة أن يخلق الله تعالى من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن، بدنا فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن، وهذا صريح فى أن الجسم لم ينعدم، وإنما تفرقت أجزاؤه، كذلك يشير إلى أن الجسم المعاد مغاير للجسم الأول، بحسب الشخص، ولا ضرر فى ذلك، لأن المدار فى تحقق المعاد على كون الأجزاء الأصلية هى التى تجتمع بعد التفرق، أما كونها تظهر على الحالة التى كانت عليها فى الدنيا، أو على حالة وصفة أخرى فلا يضر، على أنه قد ورد ما يستفاد منه أن هناك تغيرا بحسب الشخص .

فقد جاء فى السنة «أن أهل الجنة جرد مرد، وأن ضرس الكافر يكون مثل جبل أحد»، وجاء فى القرآن قوله تعالى ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها﴾، ويشير إلى هذا أيضا قوله تعالى ﴿أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم﴾، ولهذا يقال للشخص من الصبا للشيخوخة إنه هو بعينه وإن تبدلت الصور والهيئات .

ولا يقال لمن جنى فى الشباب وعوقب فى المشيب إنها عقوبة لغير الجانى،

وقوله تعالى ﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾ لا ينافى أن هناك تغيرا بين الجسمين بحسب الشخص والأوصاف، لأن الألسنة والأيدى والأرجل من الأجزاء الأصلية، التى من شأنها البقاء من أول العمر إلى آخره، ولو قطعت قبل موته، بخلاف التى ليس من شأنها ذلك كالظفر والشعر، وأصحاب هذا القول قائلون إن الأجزاء الأصلية تبقى، وعند البعث تعود إلى الاجتماع .

وذهب كثير من علماء الإسلام إلى أن الروح جسم لطيف نورانى سار فى البدن سريان الماء فى الورد .

وبناء على هذا قالوا إن المعاد جسمانى فقط، ويعرف حينئذ بأنه الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، ورجوع الأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة، وهذا الفريق لم يختلف مع فريق المحققين فى أن المعاد هو الجسم والروح، إلا أن فريق المحققين لما جرى على أن الأرواح جواهر مجردة قال إن المعاد جسمانى بالنظر إلى الجسم، وروحانى بالنظر إلى الروح، التى هى من المجردات، وليست بجسم، أما هذا الفريق فقال إن المعاد جسمانى فقط، ومعناه أن الجسم الذى هو هذا الهيكل يعاد والروح التى هى جسم سار فى البدن تعود إلى الحلول فى البدن .

وقد اختلف القائلون بالمعاد الجسمانى فقط فى كيفيته، فنقل عن إمام الحرمين أنه اختار التوقف وعدم الجزم بكون الجسم بعد الموت ينعدم بالكلية، أو تتفرق أجزاؤه، حيث قال يجوز عقلا أن تعدم الجواهر ثم تعاد .

ويجوز أن تبقى الجواهر وتزول أعراضها التى منها اجتماعها، ثم يعاد تأليفها، ولم يرد من السمع دليل قاطع على تعيين كون الإعادة بعد العدم، أو بعد تفريق الأجزاء، فليس من المستبعد أن تتحول أجسام العباد إلى أجزاء متفرقة على صفة أجسام التراب، ثم يعاد تركيبها إلى الحالة المعهودة، وليس بمستحيل أن يعدم منها شىء ثم يعاد.

وقال صاحب المقاصد إن هذا القول هو الحق .

وقال بعض علماء الكلام تنعدم ولا يبقى منها شىء ثم تعاد بعد العدم واستندوا فى ذلك إلى أدلة منها قولهم إن الإجماع من زمن الصحابة رضى الله عنهم إلى زمن ظهور المخالفين من بعض المعتزلة وأهل السنة انعقد على أن إعادة الأجسام بعد العدم وحينئذ لا عبرة بظهور المخالف، ورد هذا الدليل بمنع تمام الإجماع على ما ذكر، وكل ما عرف عن الصحابة أنهم مجمعون على بقاء البارى سبحانه وتعالى وفناء الخلق، وعلى أن للعالم حياة أخرى أبدية فى الدار الآخرة، ولم يكن من شأنهم الخوض فى كون الإعادة بعد العدم، أو بعد تفرق الأجزاء .

ومن أدلة هذا الفريق قوله تعالى ﴿هو الأول والآخر﴾ أى هو الأول فى الوجود، فوجود العالم ليس مع وجوده، والآخر فى الوجود فالعالم يفنى ولا يبقى من يتصف بالوجود سواه، وهذا المعنى لا يتحقق إلا إذا انعدم الجسم كلا وجزءا، أو يدفع الاستدلال بهذه الآية بأنها ليست نصا فى ذلك المعنى المذكور، ويحتمل أن يكون معناه[1] هذا المرجع فى كل شىء كما يقال فى الشخص عند إرادة مدحه بأن حاجات الناس تنتهى إليه (هو الأول والآخر) أى مرجع أصحاب الحاجات، لا فرق بين حاجة وحاجة، وتحتمل غير ذلك، وحينئذ لا تكون نصا فى المدعى فلا يصح الاستدلال بها .

ومن الأدلة قوله تعالى ﴿كل شىء هالك إلا وجهه﴾ أى أن كل شىء من المخلوقات سيهلك لا محالة، والهلاك لا يكون إلا بانعدام الشىء الهالك، ويمكن أن يقال إن الهلاك كما يطلق على المعنى المذكور، يطلق على الخروج عن الإنتفاع المقصود به اللائق بحاله، كما يقال هلك الطعام إذا لم يبق صالحا للأكل، وإن صلح لمنفعة أخرى، فالآية حينئذ محتملة، وليست نصا فى

(١) هكذا فى النسختين المطبوعتين بلفظ (هذا) وأرى أن الصواب هو المرجع فى كل شىء.

المطلوب، وبالجملة فالأدلة التى استند إليها هذا الفريق لا تصلح لإثبات مدعاه .

وقال بعض علماء الكلام إن الأجسام لا تنعدم بالموت، بل تتفرق أجزاؤها وعند الإعادة تجتمع الأجزاء ثانية، ويتكون منها الجسم، واستدلوا على ذلك بالنصوص القرآنية الدالة على أن المعاد يكون بجمع أجزاء الجسم بعد تفريقها .

مثل قوله تعالى حكاية لما وقع من سيدنا إبراهيم عليه السلام ﴿وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا﴾(١) وقوله تعالى ﴿أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما﴾ وقوله تعالى ﴿إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفى خلق جديد﴾ فإن قوله تعالى فى الآية الأولى ﴿فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا﴾ وقوله تعالى فى الآية ﴿وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما﴾ وقوله تعالى فى الثالثة ﴿إذا مزقتم كل ممزق﴾ يدل على أن الإعادة هى ضم الأجزاء إلى بعضها بعد التفرق، وتأويلها وحملها على معان أخر ينبو عنه ظاهرها .

وقال شيخنا الأستاذ محمد بخيت فى كتابه: القول المفيد ما نصه وقد تبين من الاستكشاف الحديث أن المواد البسيطة لا تتلاشى بالكلية، ولا تزيد ولا تنقص فى الطبيعة، وإنما هى على الدوام فى تحليل وتركيب، وأن تلاشى الأشياء بحسب ما يظهر لنا لا يدل على تلاشيها فى الواقع، ونفس الأمر، ألا ترى أن

(١) سورة البقرة الآية ٢٦٠.

السكر يذوب فى الماء فيظهر لنا أنه تلاشى ولكن العقل يجزم بأنه ما تلاشى، وإنما تفرقت أجزاؤه بحيث يمكن جمعها مرة أخرى كما تحقق ذلك بالعمليات الكيماوية، فإعدام العالم ليس إلا عبارة عن تحليله وتفريقه، بحيث يكون كالسكر فى الماء، أو التراب فى الهواء، وإعادته ليست إلا عبارة عن جمع أجزائه مرة أخرى بحيث تجتمع الأجزاء الأصلية لكل جسم، وتصاغ بصبغة باقية لا تقبل الفناء، وتصور بصورة تناسب العالم الأخروى الذى هو من عالم الملكوت، وعالم الأرواح والملائكة، وهذا هو الذى تؤيده الأحاديث ا هـ .

وهذا القول هو الذى يجب التعويل عليه، فإنه لا يرد عليه من التشكيكات ما يرد على القول بأن الجسم ينعدم ثم يعاد .

العقائد السمعية المتعلقة بالمعاد

(١) هول الموقف (٢) الميزان (٣) الصحف (٤) الحساب (٥) الحوض (٦) الصراط (٧) شهادة الأعضاء (٨) الشفاعة .

هول الموقف

هول الموقف هو ما يصيب الإنسان فيه من الشدائد والآلام، وقد دل مجموع الكتاب والسنة على أنه يحصل للإنسان فى اليوم الآخر أهوال كثيرة، قال تعالى ﴿يأيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شىء عظيم يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد﴾ وقال تعالى ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا﴾ وفى حديث مسلم تدنو الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار

ميل ، فيكون الناس على قدر أعمالهم في العرق ، فمنهم من يكون إلى كعبيه ، ومنهم من يكون إلى ركبتيه ، ومنهم من يكون إلى حقويه ، ومنهم من يلجمه العرق إلجاما ، وأشار النبي ﷺ إلى فيه ، وحقويه تثنية حقو ، وهو الكشح الذي بين الخاصرة إلى الضلع وشدة . وقال تعالى ﴿وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد﴾ وقال تعالى ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه﴾ .

الميزان

جاء في القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على أن لله تعالى ميزانا تعرف به أعمال العباد ، من خير أو شر ، يوم القيامة ، ولم يرد في وصفه ما يصح الاعتماد عليه فيجب الإيمان به ، وتفويض علم حقيقته إلى الله سبحانه وتعالى .

قال تعالى ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾ وقال تعالى ﴿والوزن يومئذ الحق﴾ وقال تعالى ﴿فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية﴾ ، ولا داعي لصرف الآيات عن ظاهرها وتأويل الميزان بالعدل الثابت في كل شيء ، كما قالت المعتزلة محتجين بأن الأعمال أعراض ، والأعراض لا توزن ، فإن الآيات القرآنية يتبادر منها أن المراد الميزان بالمعنى العرفي ، وهو ما يعرف به أعمال العباد من خير وشر ، وحيث إن القرآن أطلقه فالمتبادر منه المعنى المتعارف ، وعلى كل فمنكر أصل الميزان كافر ، حيث إنه ورد في كتاب الله تعالى .

الصحف

الصحف هي ما تكتب فيها الملائكة أعمال المكلفين ، من الأقوال والاعتقادات وأعمال الجوارح قال تعالى ﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه

ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا﴾ وقال تعالى ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه ، فسوف يحاسب حسابا يسيرا ، وينقلب إلى أهله مسرورا ، وأما من أوتي كتابه وراء ظهره ، فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيرا﴾ ، وبالجملة فالصحف هي الكتب التي أحصت جميع أعمال العباد المكلفين ، وقد دل عليها كتاب الله تعالى والأحاديث النبوية الصحيحة ، والحمل على الحقيقة ممكن ، فيجب الإيمان بها بلا تأويل لعدم الحاجة إلى ذلك ، ونفوض حقيقة هذه الصحف وكيفية الكتابة فيها إلى الله تعالى .

الحساب

الحساب معناه لغة العد واصطلاحا توقيف الله عباده في المحشر على أعمالهم خيرها وشرها ، فعلا وقولا واعتقادا .

والمراد بأن يكلمهم الله تعالى بكلامه الذي ليس بحرف ولا صوت ، بأن يزيل عنهم الحجاب حتى يفهموا منه ما يريد أن يفهموه ، أو يكلمهم الله تعالى بأصوات وحروف يخلقها فيما يشاء ، وقد يكون الحساب من الملائكة ، وقد يكون منه تعالى ومن الملائكة جميعا في آن واحد .

وكيفيته مختلفة ، فمنه اليسير ومنه العسير ، ومنه السر ومنه الجهر ، ومنه ما يكون معه الفضل ، ومنه ما يكون معه العدل ، وذلك على حسب اختلاف الأعمال ، وهو عام لكافة الخلق من الإنس أو الجن ، ويكون بعد أخذ الصحف لقوله تعالى ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه ، فسوف يحاسب حسابا يسيرا ، وينقلب إلى أهله مسرورا﴾ الآية .

وأيسر الحساب حساب الله تعالى فقط لعبده سرا ، حتى لا يعلم بذلك أحد من الإنس والجن ، والملائكة ، ولا يكون الحساب للمعصومين ، ولا لمن ورد

استثناؤهم فى الأحاديث الصحيحة ، وهم سبعون ألفا أفضلهم أبو بكر رضى الله عنه ، وقد نطقت النصوص الكثيرة بالحساب ، وكذلك الأحاديث من ذلك قوله تعالى ﴿والله سريع الحساب﴾ والآية السابقة ، وقوله ﷺ (حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا) والحكمة فى الحساب مع أن الله تعالى عالم بتفاصيل الأعمال إظهارا لفضائل المتقين وفضائح العصاة على رؤوس الأشهاد تتميما لمسرة الأولين وحسرة الآخرين .

الحوض

ورد فى الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال (حوضى مسيرة شهر ، وزواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن ، وريحه أطيب من المسك ، وكيزانه أكثر من نجوم السماء ، من شرب منه فلا يظمأ أبدا) ، وأنكر المعتزلة وجود حوض بهذا المعنى ، وقالوا إن الحوض عبارة عن نوع من الرضا والرضوان ، يتفضل به الله تعالى على من يشاء من عباده ، وهذا تأويل ينبو عنه لفظ الحديث المذكور ، فالحق وجوب اعتقاد أن لنبينا ﷺ حوضا مورودا كما دل عليه الحديث ، ولكون ثبوت الحوض بالحديث لم يكفر منكره وإن فسق .

الصراط

الصراط لغة الطريق الواضح وشرعا جسر ممدود على متن جهنم بين الموقف والجنة ، يرده جميع الخلائق من المؤمنين والكافرين ، للمرور عليه ، هو أدق من الشعرة وأحد من السيف ، كما ورد فى الحديث الصحيح . وقد ورد أن المارين عليه مختلفون ، فمنهم من ينجو من الوقوع فى النار ، وهؤلاء يتفاوتون فى سرعة

المرور وبطئه ، على قدر تفاوتهم فى الأعمال الصالحة ، والإخلاص فيها وإعراضهم عن المعاصى ، ومنهم من لا يسلم من الوقوع فى النار ، وهؤلاء يتفاوتون أيضا بقدر الجرائم التى ارتكبوها ، فمنهم من يخلد فى النار ، ولا يخرج منها وهم الذين ماتوا على الكفر ، ومنهم من لا يخلد وهم عصاة المؤمنين من جميع الأمم ، ويشير إلى ذلك قوله تعالى ﴿وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا . ثم ننجى الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا﴾(١) أى ننجى الذين اتقوا على حسب تفاوت درجاتهم فى التقوى ، التى أدناها اتقاء الشرك بالله تعالى ، ونترك الظالمين الذين لم يتقوه أصلا ، وهم الذين ماتوا على الكفر جثيا .

وأنكر المعتزلة وجود الصراط بهذا المعنى ، وقالوا إنه بهذا المعنى مستحيل لأنه لو كان على هذا الوصف لا يمكن العبور عليه لأحد ، فإيجاده عبث ، وقال أهل السنة إن وجود الصراط بهذا المعنى من الممكنات العقلية ، وقد وردت النصوص القواطع به ، فيجب الإيمان به عملا بالنصوص القطعية ، قال تعالى ﴿فاستبقوا الصراط﴾ وقال ﷺ (يضرب الصراط بين ظهرانى جهنم فأكون أنا وأمتى أول من يجوزه) وكونه أدق من الشعرة وأحد من السيف لا يمنع إمكان العبور عليه عقلا ، غايته أنه مستبعد فى العادة ، وذلك لا يسوغ تأويل النصوص الواردة فيه ، والحق وجوب اعتقاد وجود الصراط عملا بظواهر النصوص مع تفويض علم حقيقته إلى الله تعالى .

شهادة الأعضاء

جاء فى القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على أن أعضاء الإنسان تشهد عليه يوم القيامة بما عمل من خير أو شر ، فيجب الإيمان بذلك ، قال تعالى ﴿يوم

(١) سورة مريم الآيتان ٧١ ، ٧٢ .

تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾(١) وقال تعالى ﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء﴾(٢).

الشفاعة

الشفاعة لغة هى الوسيلة والطلب، وعرفا سؤال الخير من الغير للغير، وهى خمسة أنواع.

النوع الأول الشفاعة فى فصل القضاء لإراحة الخلق مما هم فيه من طول الوقوف ومشقته، وهى مختصة به ﷺ بالإجماع، فقد ورد أن الناس يذهبون فى هذا الوقت إلى الرسل من آدم إلى عيسى عليهم الصلاة والسلام، يسألونهم الشفاعة فى الانصراف من ذلك الموقف، فكل يبدى حجة يستند عليها فى تأخره عن الشفاعة، إلى أن يذهبوا إلى نبينا محمد ﷺ يسألونه الشفاعة، فيقول أنا لها أنا لها، فيسجد تحت العرش فيقول الله له ارفع رأسك وسل تعط واشفع تشفع فيرفع رأسه.

النوع الثانى: الشفاعة فى إدخال فريق الجنة بغير حساب، وقال بعض العلماء إن هذا النوع أيضا مختص به ﷺ.

النوع الثالث: الشفاعة فى زيادة الدرجات وهذه ليست خاصة بالنبى إجماعا وهذه الأنواع الثلاثة لم يخالف فيها أحد من علماء الكلام.

النوع الرابع الشفاعة فيمن استحق دخول النار من عصاة المؤمنين لارتكابه كبيرة أن لا يدخلها.

---

(١) سورة النور الآية ٢٤.

(٢) سورة فصلت الآية ٢١.

النوع الخامس الشفاعة فى إخراج قوم من النار دخلوها لارتكابهم كبائر غير الشرك، وهذان النوعان وقع فيهما خلاف بين علماء الكلام، فأنكرهما المعتزلة والخوارج، وكل من قال إن مرتكب الكبيرة مخلد فى النار، وقال بهما الأشاعرة والماتريدية والكرامية، وبعض الرافضة.

احتج الفريق المانع بآيات كثيرة جاءت فى كتاب الله تعالى قال جل جلاله ﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾(١) وقال تعالى ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله﴾ وقال تعالى ﴿قل إنى لا أملك لكم ضرا ولا رشدا﴾ وقال تعالى ﴿واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة﴾(٢) وقال تعالى ﴿من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة﴾ وقال تعالى ﴿فما لنا من شافعين ولا صديق حميم﴾، وقال تعالى ﴿ولا يؤخذ منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون﴾.

والجواب أن هذه الآيات قطعية الثبوت، ظنية الأدلة، لأنها قد خصت(٣) من الشفاعة لزيادة الثواب فإنها حاصلة للمؤمنين اتفاقا، والعام إذا دخله التخصيص صار ظنيا، وحينئذ يجوز تخصيصه بخبر الآحاد الصحيح، وهو قوله ﷺ (شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى) وقد يقال لهذا الفريق المستدل بالآيات السابق ذكرها، أنه لا يجوز الاقتصار على بعض القرآن دون بعض، ولا على بعض السنة دون بعض، ولا على القرآن دون بيان رسول الله ﷺ الذى خاطبه ربه بقوله ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾، وقد جاء فى القرآن ما يدل على صحة الشفاعة قال تعالى ﴿يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن

---

(١) الآية ٤٨ من سورة المدثر.

(٢) الآية رقم ٤٨ من سورة البقرة.

(٣) هكذا وردت العبارة فى النسختين المطبوعتين، وأعتقد أن فيها تحريفا والصواب أن يقال: لأنها قد خصصت بالشفاعة لزيادة الثواب.

ورضى له قولا﴾(1) وقال تعالى ﴿ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾(2) وقال تعالى ﴿ما من شفيع إلا من بعد إذنه﴾ وغير ذلك من الآيات، وحيث إن القرآن قد اشتمل على آيات فى موضوع واحد، بعضها ينفيه، وبعضها يثبته، ولا يمكن أن يكون محط الإثبات والنفى واحدا، لئلا يلزم التناقض فى كلام الله تعالى وهو محال، فوجب إذاً أن تكون الشفاعة التى نفاها البارى سبحانه وتعالى غير التى أثبتها، فالشفاعة التى أبطلها هى الشفاعة للكفار المخلدين فى النار، أما التى أثبتها فهى لمذنبى أهل الإسلام، وبذلك جاء الخبر الصحيح، قال ﷺ «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى»(3) .

الجنة والنار

الكلام على الجنة والنار ينحصر فى ثلاث نقاط:

الأولى بيان مفهومهما .

الثانية أثبات وجودهما قبل اليوم الآخر .

الثالثة إثبات كونهما باقيتين لا يفنيان .

المفهوم

الجنة لغة البستان، والمراد بها هنا دار الثواب، التى أعدها الله سبحانه وتعالى لعباده المؤمنين .

---

(1) سورة طه الآية ١٠٩.
(2) سورة سبأ الآية ٢٣ (3) حديث صحيح.

وقد ورد أنها سبع جنات: أعلاها وأفضلها الفردوس، فجنة المأوى، فجنة الخلد، فجنة النعيم، فجنة عدن، فدار السلام، فدار الإجلال. واختار هذا ابن عباس وجماعة .

وذهب الجمهور إلى أنها أربع فقط، بدليل ما جاء فى سورة الرحمن قال تعالى ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾ جنة النعيم وجنة المأوى، ثم قال تعالى ﴿ومن دونهما جنتان﴾ جنة عدن وجنة الفردوس، وقيل الجنة واحدة، والأسماء المتقدمة كلها صادقة عليها، لتحقق معانيها فيها، إذ يصدق عليها أنها جنة عدن أى أقامة، وجنة المأوى أى مأوى المؤمنين، وجنة الخلد ودار السلام، لأنها دار خلود وفيها السلامة، من كل خوف وحزن، وجنة النعيم لأنها مشحونة بأصناف النعيم، ودار الإجلال لأنها دار التعظيم للعباد الصالحين، والحق الذى يجب الإيمان به أن هناك دار ثواب، أعدها الله تعالى للمؤمنين من عباده سماها بالجنة، فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، وما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين، وأما أنها واحدة أو أكثر فالأسلم الإمساك عنه، وتفويض علمه إلى الله تعالى، حيث لم يرد فى ذلك نص قاطع .

والنار لغة جسم لطيف محرق يميل إلى جهة العلو، والمراد بها هنا دار العقاب، التى أعدها الله تعالى للعصاة من عباده .

والذى يجب اعتقاده أن لله تعالى دار عقاب، أعدها للعصاة، تسمى نار جهنم لها سبعة أبواب، لكل باب منهم جزء مقسوم، وقد قال المفسرون لكل فريق من العصاة باب يدخل منه إلى النار، فباب للموحدين العصاة، وباب لليهود، وباب للنصارى، وباب للصابئين، وباب للمجوس، وباب للمشركين، وباب للمنافقين .

وأما أنها سبع طبقات، أو أكثر أو أقل، فلا يجب الإيمان به لعدم ورود نص قاطع يشهد بذلك .

وجود الجنة والنار قبل اليوم الآخر

ذهب جمهور المسلمين إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وذهبت[١] طائفة من المعتزلة والخوارج إلى أنهما لا يخلقان قبل يوم الجزاء، فليستا موجودتين الآن .

استدل جمهور المسلمين بدليلين الأول قصة أبينا آدم عليه السلام مع زوجه حواء وإسكانهما الجنة ثم إخراجهما منها بسبب الأكل من الشجرة، وهذه القصة ذكرت فى عدة آيات من كتاب الله تعالى، وفيها التصريح بلفظ الجنة، والمتبادر من ذلك اللفظ إنما هو دار الثواب، فينصرف إليه، حيث لا ضرورة إلى العدول عنه .

وقد جاء فى القرآن فى وصف جنة آدم **﴿إن لك أن لا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى﴾**، وجاء فى وصف الجنة التى هى دار الثواب **﴿ولا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا﴾** فإذا نظرت إلى مجموع هذه الأوصاف ترجح عندك أن جنة آدم هى دار الثواب، وإذا ثبت أن الجنة مخلوقة، فالنار أيضا مخلوقة، لأن القائل بخلق الجنة قائل بخلق النار، والمنكر لخلق الجنة منكر لخلق النار، ولا قائل بالفصل .

الدليل الثانى قوله تعالى فى الجنة **﴿أعدت للمتقين﴾**[٢] **﴿أعدت للذين آمنوا بالله ورسله﴾** وقوله تعالى فى النار **﴿أعدت للكافرين﴾**[٣] بصيغة الماضى الدالة على أن كلا من الجنة والنار قد أعده الله وهيأه لمستحقه، ولا يهيأ

(١) راجع فى هذا الموضوع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٣٠١ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٦١ .

(٢) جزء الآية ١٣٣ من سورة آل عمران.

(٣) جزء الآية رقم ٢٤ من سورة البقرة.

ويعد إلا ما كان موجودا، فدلت هذه الآيات على وجودهما بالفعل، والقول بأنه عبر بصيغة الماضى عن المستقبل لتحقق وقوعه، مثل قوله تعالى **﴿أتى أمر الله﴾** وقوله **﴿ونفخ فى الصور﴾** عدول عن الظاهر بدون مقتضى فلا يصار إليه .

وأما المنكرون لوجودهما فمنهم من تمسك بالعقل، ومنهم من تمسك بالسمع **فالمتمسك بالعقل** قال إن الله تعالى منزه عن العبث فى قوله وفعله، وأفعاله لا تخلو عن حكمة، لذلك يجب أن لا توجد الجنة والنار قبل يوم الجزاء، لأن إيجادهما لإثابة المطيع وعقاب العاصى، ولا إثابة ولا عقوبة قبل ذلك اليوم، فلو وجدتا قبل ذلك اليوم لكان إيجادهما عبثا، والعبث محال على الله تعالى، فوجب أن لا يوجدا قبل ذلك اليوم .

ويجاب عن ذلك بأن الحكمة فى إيجادهما لم تنحصر فيما ذكر، فيجوز أن يكون لخلقهما قبل يوم الجزاء حكمة لم نطلع عليها، وكثير من أفعال الله تعالى عجزنا عن إدراك حكمتها، ولكن لما دلت النصوص عليها وجب التسليم والخضوع، وإن لم نفهم الحكمة، فكذلك الجنة والنار دلت النصوص والأحاديث على وجودهما فيجب التسليم .

وأما المتمسك بالسمع فقد استدل بدليلين الأول قوله تعالى **﴿أكلها دائم﴾** مع قوله تعالى **﴿كل شىء هالك إلا وجهه﴾** .

ووجه الاستدلال بذلك أن قوله تعالى **﴿أكلها دائم﴾** معناه مأكول الجنة دائم لا يلحقه فناء، وقوله تعالى **﴿كل شىء هالك إلا وجهه﴾** معناه كل شىء من المخلوقات يلحقه الهلاك لا محالة، وحينئذ يقال إذا كانت الجنة مخلوقة الآن وجب أن يلحق مأكولها الهلاك، بمقتضى الآية الثانية لاندراجها فيما حكم عليه بالهلاك، وحينئذ لا يكون مأكولها دائما، ولكن الآية الأولى تبطل هذا، لأنها صريحة فى أن مأكول الجنة لا يلحقه هلاك، فللعمل بالآيتين وعدم التنافى بينهما يتعين أن تكون الجنة غير مخلوقة الآن، وإذا ثبت هذا للجنة ثبت للنار .

والجواب أنه لا تنافى لأن المراد، بدوام مأكول الجنة الدوام البدلى، بمعنى أنه كلما فنى منه شيء جيء ببدله، لأن دوام المأكول بعينه لا يتصور، فإنه متى أكل فنى، وحيث كان المراد الدوام البدلى فلا تنافى بينه وبين الهلاك، ويحتمل أن يكون المراد من الهلاك الهلاك الإدعائى، بمعنى أن الممكن لما كان وجوده ضعيفا لاستفادته من الغير، ألحق بالهالك المعدوم، ويحتمل أن يكون الهلاك باقيا على حقيقته ولكنه يكون بتفريق الأجزاء لحظة ثم يعودان إلى ما كانا عليه، وهذا كاف فى اهلاكهما فيكون الدوام الذاتى حاصلا، وعليه قوله تعالى ﴿أكلها دائم﴾ والهلاك الصورى بمعنى تفريق الأجزاء حاصل فى لحظة واحدة، وعليه يحمل قوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ .

الدليل الثانى قوله تعالى فى وصف الجنة ﴿عرضها السموات والأرض﴾ فهذه الآية بظاهرها تدل على أن عرض الجنة هو السموات والأرض، فلو كانت الجنة موجودة الآن لكنا فى الجنة، وهذا باطل .

والجواب عن ذلك أن المراد عرضها كعرض السموات والأرض وقد جاءت آية أخرى فى القرآن فيها التصريح بأن عرضها كعرض السموات[1] والأرض فتحمل الآية المستدل بها على التشبيه كما صرحت به الآية الثانية، وعلى كل فهذا كناية عن الاتساع .

بقاء الجنة والنار وعدم فنائهما

قال صاحب الملل والنحل اتفقت فرق الأمة كلها على أنه لا فناء للجنة ولا لنعيمها، ولا للنار ولا لعذابها، إلا جهم بن صفوان وأبا الهذيل العلاف، وقوما من الروافض، فأما جهم فقال إن الجنة والنار يفنيان ويفنى أهلهما، وأما

(١) وهى الآية رقم ٢١ من سورة الحديد.

أبو الهذيل فقال إن الجنة والنار لا يفنيان ولا يفنى أهلهما، إلا أن حركاتهم تفنى ويبقون بمنزلة الجماد لا يتحركون، وهم فى ذلك أحياء متلذذون، أو معذبون، وأما طائفة الروافض فقالت إن أهل الجنة يخرجون من الجنة، وكذلك أهل النار من النار، إلى حيث شاء الله، وليس لطائفة الروافض شبهة، فضلا عن دليل يصح أن يكون مستندا لقولهم، فكان قولا ساقطا عن درجة الاعتبار، أما جهم ابن صفوان فاستند إلى قوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ وإلى قوله تعالى ﴿وأحصى كل شيء عددا﴾ ووجه الاستدلال بالآية الأولى أنها تفيد بمقتضى اشتمالها على أداة العموم أن ما عدا الله تعالى وصفاته سيهلك، ومن ضمن ما عدا الله وصفاته الجنة والنار، وما فيهما، فهما هالكان لا محالة .

والجواب عن ذلك يعلم بالوقوف على معانى الآية المحتملة لها، التى ذكرت فى مبحث خلق الجنة والنار، ووجه الاستدلال بقوله تعالى ﴿وأحصى كل شيء عددا﴾ أنها أفادت أن جميع الأشياء قد أحصاها العدد، وكل ما أحصاه العدد فهو ذو نهاية، ومن ضمن ما يصدق عليه الشيء الجنة ونعيمها، والنار وعذابها، فيكون كل منهما قد أحصاه العدد فيكون متناهيا .

والجواب عن ذلك أن لفظ (شيء) فى الآية معناه الوجود، والإحصاء إنما يكون لما خرج بالفعل ووجد، ومعلوم أن ما وجد فى الخارج من نعيم الجنة وعذاب النار، وما تحقق من الأزمنة يفنى، ولكن يوجد الله تعالى غيره، فكلما فنى نعيم وجد بدله، وكلما مضى زمن خلفه زمن آخر، وحينئذ لا تدل الآية على فناء الجنة والنار بمعنى انعدامهما .

وأما أبو الهذيل فمستنده أن كل ما أحصاه العدد فهو ذو نهاية، والحركات ذات عدد فهى متناهية، والجواب أن الذى يقع عليه العدد هو الموجود بالفعل، ونحن لا نتنازع فى أن ما وجد بالفعل متناه، ولكنا نقول ستتبع هذه الحركات التى وجدت بالفعل حركات أخرى توجد، وهكذا، وكان اللازم لأبى الهذيل أن يقول فى نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار بقوله فى الحركات، لأن الموجود منه فى

الخارج يمتد ويمضى، ولو كان ما قاله أبو الهذيل صحيحا لكان أهل الجنة فى عذاب دائم، وكان حالهم كحال المفلوج، ومن سقى بنجا وهذا شقاء لا نعيم.

أما ما اتفقت عليه فرق الأمة الإسلامية فقوله تعالى ﴿خالدين فيها أبدا﴾ وقوله تعالى ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾ وإجماع الفرق المسبوق بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وقوله تعالى ﴿خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد﴾ فى حق أهل النار وقوله تعالى ﴿خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ﴾ فى حق أهل الجنة، وتعليق الخلود على دوام السموات والأرض جرياً على عادة العرب من أن الشيء الذى يدوم ولا ينقطع يعلقونه على دوام شيء يطول زمنه، أما المشيئة المذكورة فى صيغة الاستثناء فإنما أتى بها لبيان أن ذلك الخلود أمره موكول إلى مشيئة الله تعالى، وليس واجبا عليه، غاية الأمر أن ما جاء من الوعد والوعيد هو الذى قضى بوجوب الخلود.

الدعوة إلى الإسلام ووجوب تبليغها وحكم من لم تبلغه

الإسلام أو الدين الإسلامي يتكون من أمور ثلاثة: اعتقادات، وأقوال وأفعال، أوحى الله تعالى بها إلى نبيه محمد ﷺ، وأمره أن يبلغها إلى جميع من أرسل إليهم، من الإنس والجن، قال تعالى ﴿يا أيها المدثر. قم فأنذر. وربك فكبر﴾ وقال تعالى ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾، وتقدم فى مبحث صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام أن مما يجب لهم تبليغ ما أمروا بتبليغه إلى الخلق، كذلك أمر الله تعالى نبيه محمدا ﷺ أن يسلك مع قومه ما يناسب حالهم من البيان وطرق الإلزام.

فالخواص وهم أصحاب النفوس المستعدة لإدراك المعانى الراغبة فى تحصيل اليقين، أمر الله نبيه بأن يدعوهم إلى الإسلام، ويقيم لهم الحجج القطعية،

والبراهين الصحيحة، على أنه محق فى دعواه، والعوام وهم أصحاب النفوس الضعيفة الاستعداد، شديدة الألف بالمحسوسات، قوية التعلق بالرسوم والعادات التى لا تقوى على إدراك البراهين إن لم يكن عندهم عناد أمره بأن يدعوهم إلى الإسلام ويؤيد دعواه بالخطابات المقنعة، والعبر النافعة، وإن كانوا معاندين لا تنفع فيهم المواعظ والعبر، أمره بأن يجادلهم بالطريقة الحسنى، وقد بينت هذه الطرق الحكيمة فى قوله تعالى آمرا لنبيه بالتبليغ ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن﴾ قال بعض المفسرين «السبيل» هو الإسلام و «الحكمة» هى الحجة القطعية المزيحة للشبه، و «الموعظة الحسنة» هى الخطابات المقنعة والعبر النافعة، و «المجادلة بالتى هى أحسن» هى المناظرة مع الرفق واللين، واختيار الوجه الأيسر واستعمال المقدمات المشهورة.

فهذه الطرق الحكيمة ذكرت فى الآية ليختار الداعى إلى الحق منها ما يناسب حالة المدعو واستعداده.

وقد مكث النبى ﷺ مدة الرسالة وهو قائم بتبليغ التعاليم كما أمره الله تعالى بها.

وهذا التبليغ كما أوجبه الله تعالى على نبيه ﷺ أوجبه على أفراد أمته، ولكن على وجه الكفاية إن قام به البعض سقط عن الباقين، قال تعالى ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾(١) قال بعض المفسرين تتناول هذه الآية مطالبة أفراد من الأمة بدعوة الناس إلى الإسلام واجتناب الشرك، والأمر فيها للوجوب، فيجب أن يقوم من الأمة الإسلامية بالدعوة إلى الإسلام أفراد، حتى يخرج الجميع عن العهدة، ومتى حصل التبليغ فلا عذر لأحد ممن بلغتهم الدعوة، فإن أجابوا داعى الله نجوا من العقاب، وإن أعرضوا استحقوا الخلود فى النار.

---

(١) الآية رقم ١٠٤ من سورة آل عمران.

أمّا من لم تبلغه الدعوة بأن نشأ فى مكان منقطع عن العالم وأخباره، فلم يعلم بإرسال نبى يدعو الناس إلى اعتناق دين سماوى، فقد اختلف علماء الكلام فيه من حيث نجاته وعدمها، والخلاف فيه متفرع على الخلاف فى مسألة الحسن والقبح، وحاصل ما قيل فيها على الإجمال أن حسن الفعل بمعنى استحقاق فاعله المدح والثواب من الله تعالى، وقبحه بمعنى استحقاق المتصف به الذم والعقاب من الله تعالى، شرعى عند الأشاعرة، بمعنى أن كون الفاعل مستحقا للمدح والثواب أو لضدهما ليس ناشئا عن ذات الفعل، ولا عن صفة فيه، وإنما عرف من أمر الشارع ونهيه، فما أمر به الشارع فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح، ولو فرض وأن الشارع أمر بالمنهى عنه أو نهى عن المأمور به لانعكس الأمر، فلا حسن ولا قبح بالمعنى المذكور فى الفعل قبل ورود الشرع. وعند المعتزلة والماتريدية عقلى أى لا يتوقف على الشرع، لكن عند الماتريدية لا يستلزم حكما من الله تعالى وعند المعتزلة يستلزم حكما وقد تقدم هذا المبحث مستوفى بأدلته(١).

وبناء على ذلك الخلاف قالت الأشاعرة إن من لم تبلغه الدعوة لا يؤاخذ بشىء (ما) سواء كان من الأصول أو الفروع، لأن الشرع لم يصل إليه، وعند المعتزلة يؤاخذ بإتيان الكفر، وارتكاب ما يستقل العقل بإدراك قبحه، وعند الماتريدية لا يؤاخذ، لأنهم وإن وافقوا المعتزلة فى أن فى الفعل حسنا وقبحا(٢) بالمعنى المذكور، لكنهم قالوا إنه لا يستلزم حكما، وغاية الأمر أنه يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم فما لم يحكم الله فليس فى الفعل حكم أصلا، ولأجل ذلك اشترطوا بلوغ الدعوة فى تعلق التكليف، فالكافر الذى لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالإيمان، وغير مؤاخذ بالكفر فى الآخرة، وحيث كان

(١) راجع الجزء الثانى صـ ١٤١ وما بعدها من هذا الكتاب.

(٢) راجع صـ ١٤١ وما بعدها من الجزء الثانى من هذا الكتاب.

الخلاف فى هذه المسألة فرع الخلاف فى مسألة الحسن والقبح فالواجب صناعة فى بيان المذهب الراجح أن نرجح ما ساعده الدليل فى مسألة الحسن والقبح، وقد تقدم أن أرجح المذاهب فيها هو مذهب الماتريدية، ومذهب الماتريدية هنا عدم مؤاخذة من لم تبلغه الدعوة فيكون موافقا لمذهب الأشاعرة فيها، وإن لم يتفقا فى مسألة الحسن والقبح. أما الاستدلال بقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ للفريق القائل بعدم المؤاخذة والاستدلال بالأحاديث الواردة فى تعذيب بعض أهل الفترة للفريق القائل بالمؤاخذة فليس بصحيح، لأن الآية وإن كانت قطعية الثبوت لكنها ظنية الدلالة، كما يعلم بالرجوع إلى ما كتبه المفسرون فى بيان مدلولها. أما الأحاديث فإنها أخبار آحاد لا تفيد فى المسائل القطعية.

الدعوة إلى الإسلام فى الصدر الأول
وكتبه ﷺ ورسله إلى الملوك والأمم.

لما بلغ النبى ﷺ سن الكمال وهو أربعون سنة أرسله الله تعالى للعالمين بشيراً ونذيراً، ليخرجهم من ظلمات الجهل إلى نور العلم، ثم أنزل عليه ﴿يا أيها المدثر. قم فأنذر﴾ الآية فصار لزاما على النبى ﷺ أن يقوم بما أمره الله تعالى به، ويدعو الناس إلى توحيد البارى سبحانه وتعالى والتصديق برسالته، وترك عبادة الأصنام.

رأى النبى أنه سيدعو قوما إلى ترك ما ألفوه ويعيب تفكيرهم وعكوفهم على عبادة أصنام لا تضر ولا تنفع.

ولو أنه فاجأهم بذلك وناداهم جميعا وأنذرهم، وسفه عقولهم، لقاموا فى وجهه، وثارت نفوسهم واستفزتهم النخوة العربية لمناوأته فى دعوته.

ففكر في طريق يسلكه يكون مأمون العاقبة، كفيلا بالوصول إلى الغاية المقصودة من البعثة .

فهداه التفكير إلى اتباع الحكمة والتأني في دعوته فتخير نفراً وثق منهم وعرف فيهم قوة العزيمة، والميل إلى الحق، فدعاهم إلى الإسلام سرا، فأجابوه منهم السيدة خديجة زوجه رضي الله عنها، والخليفة الأول أبو بكر رضي الله تعالى عنه، والإمام علي كرم الله وجهه وكان إذ ذاك لم يبلغ الحلم، والأرقم بن أبي الأرقم .

وبعد أن آمن أبو بكر رضي الله عنه أخذ يدعو من يثق به سرا فأجابه كثيرون منهم سيدنا عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه، والزبير بن العوام، وكان ﷺ يجتمع بهم في دار الأرقم، يعلمهم شئون دينهم، وما يلزمهم لمعادهم ومعاشهم، حتى أصبحوا صالحين للدفاع عن الدين والقيام بشئونه .

مضت ثلاث سنوات من مبدأ رسالته عليه الصلاة والسلام، وهو عاكف على تخير بعض الأفراد ودعوتهم سرا للإسلام، وتعليمهم ما يحتاجون إليه من شئون الدين، وهي مدة كافية في التمهيد للجهر بالدعوة، فلا ضرر حينئذ في الجهر بها .

لذلك أنزل الله عليه قوله ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ فتقدم النبي ﷺ إلى قومه بروح قوية، وعزم ثابت، فجهر بالدعوة، فاعتلى الصفا ونادى بطون قريش، فحضر منهم من استطاع الحضور، ومن لم يستطع أرسل رسولا يأتي إليه بالخبر .

فلما التأم عقدهم وقف رسول الله خطيبا بينهم، وشرح لهم دعوته، وأبان لهم أن تعظيم الأصنام التي لا تضر ولا تنفع ليس من العقل والحكمة، وأنه يجب الخضوع لخالق السموات والأرض دون سواه، وكان عليه الصلاة والسلام كبير الرجاء في أن يجد إقبالا منهم، واستحسانا لما يلقيه عليهم، ويرشدهم إليه ولكن كان الأمر على خلاف ما يرجوه، فقد تصدى للإجابة نائبا عن القوم عمه

أبو لهب وقال «تباً لك ألهذا جمعتنا»، وبذلك انفرط عقد الاجتماع فأنزل الله تعالى في شأنه ﴿تبت يدا أبي لهب﴾ السورة .

أنزل الله عليه بعد ذلك قوله ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ ، فعمل بمقتضاها وجمع أقاربه، وخطب فيهم ناصحا مرشدا، فهب عمه أبو لهب ونادى في القوم قائلا «خذوا على يديه قبل أن تجتمع العرب عليه» فكان أبو لهب سببا في إفساد هذا الاجتماع كما كان سببا في إفساد الاجتماع الذي شمل بطون قريش .

ولا يهولنك أيها الناظر ما حصل للنبي في هذين الاجتماعين فتظن أنه قد خذل، فإن فيما حصل حكمة عظيمة يدركها المتأمل، فإن بطون قريش وأقاربه لو آمنوا بمجرد الدعوة لقال الناس إن قريشا وآل محمد يتعصبون، ليتخذوه ملكا يخضعون به رقاب الناس، ويستذلون أعناق العرب، وحينئذ تقل أتباعه، ويكون ذلك مطعنا يتذرع به أعداء الدين الإسلامي، هذا الإعراض عن إجابة النبي ﷺ لم يقعده عن السير في طريقه، بل استمر في دعوته وأخذ يعيب آلهتهم ويسفه عقولهم، ويقول لهم: «أنتم خالفتم دين أبيكم إبراهيم» وأنذرهم سوء المصير، إن لم يقلعوا عن اتخاذ الأصنام آلهة من دون الله، ثم أخذ يصف آباءهم بعدم العقل، وعدم الهداية، فعظم ذلك عليهم، وقالوا لأبي طالب عمه إما أن تكفه أو تنازله وإياك في ذلك، حتى يهلك أحد الفريقين، فلم يؤثر هذا على النبي وقال لعمه: «والله ياعم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما فعلت حتى يظهره الله أو أهلك دونه» .

بعد ذلك فكرت قريش في أن تسلك طريقا آخر للقضاء على هذه الدعوة فهداهم تفكيرهم إلى أمرين :

أولهما : أن يقاطعوا الرسول وأتباعه مقاطعة تامة عامة، وكتبوا بذلك وثيقة علقوها في جوف الكعبة تأكيدا لها.

ثانيهما : أن يصبوا العذاب فوق رؤوس المستضعفين من المؤمنين ، وعلى هذا الأساس ابتدأوا ينفذون خطتهم ، فحرموا معاملة النبى وأصحابه ، حتى على الغرباء من مكة ، وأبوا أن يبادلوهم حتى أنواع الطعام .

وألحقوا بأصحابه المستضعفين أنواع الأذى ، ونكلوا بهم شر تنكيل . واستمروا على ذلك ثلاث سنوات ، نفذوا فيها ما أقروه بعنف وغلظة ، ولكن هذه القسوة والشدة نبهت نفرا من أعاظم قريش ، وهم هشام بن عمرو ، زهير بن أمية ، المطعم بن عدى ، أبو البخترى بن هشام ، زمعة بن الأسود إلى أن ما فعل مع محمد وصحبه ظلم وقطيعة ووحشية لا يصح إقراره ، فاتفقوا ليلا على نقض الصحيفة ، فلما أصبحوا غدا زهير فطاف بالبيت ثم أقبل على الناس فقال ياأهل مكة أنأكل الطعام ونلبس الثياب ، وبنو هاشم والمطلب هلكى لا يبيعون ولا يبتاعون والله لا أقعد حتى تشق هذه الصحيفة الظالمة القاطعة .

فعارضه أبو جهل وانتهى الأمر بأن قام المطعم بن عدى وشق الصحيفة . وبذلك استطاع الرسول والذين آمنوا معه أن يخرجوا من تلك الشدة ، ولم يكد الرسول ﷺ يتنفس من تلك الشدة ، حتى أصيب بكارثة عظمى فاختطف الموت عضدين عظيمين له ، هما عمه أبو طالب ، وزوجه خديجة رضى الله عنها ، ففرح أعداؤه بذلك حيث زالت الحجب التى كانت تحول بينهم وبين الرسول عليه الصلاة والسلام ، فأخذوا يلحقون به من الأذى ما يبتغون ظنا منهم أن هذا يقعده عن السير فى طريقه .

ومن ذلك أن بعض السفهاء كان يحثو التراب على رأسه إذا مر أمامهم ويسخرون منه ، وبعضهم كان يلقى عليه حال سجوده للصلاة أوساخ شاة مذبوحة ، وبعضهم يضع فى عنقه ثوبا ويشده ليخنقه ، حتى خلصه منهم أبو بكر وقال : «أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله» مضت عشر سنوات والقوم يبالغون فى عنادهم وإيذائهم ، وإعراضهم ، والرسول يستمر فى دعوته ، ولما استيأس من إجابتهم خطر له أن يستعين ببنى ثقيف ، فذهب إلى الطائف

مستخفيا وكاشف أهله بغايته وما جاء لأجله ، فردوا عليه دعوته وأغروا به سفهاءهم ، فجمهروا حوله ، وصاروا يقذفونه بالأحجار ويرزعون به ، حتى سال منه الدم ، فالتجأ إلى بستان فى الطريق واتجه إلى الله ، وقال : «ياأرحم الراحمين أنت رب المستضعفين وأنت ربى إلى من تكلنى إن لم يكن لك غضب على فلا أبالى » .

بعد ذلك فكر النبى ﷺ فى سلوك طريق آخر لنشر دعوته وهو عرض الدعوة إلى الإسلام على القبائل التى تفد إلى مكة أيام المواسم فأخذ يغشاهم فى مجامعهم ، يبين لهم دعوته ويقيم حجته ، ولكنه لم يسلم من معارضيه له فى طريقه من أهل مكة ، فصاروا يقولون للوفود هو ساحر ، يأتى بقول هو سحر ، يفرق به بين المرء وزوجه ، وبين المرء وابنه ، وبين المرء وأخيه ، فأثر ذلك فى نشر الدعوة ورجعت القبائل إلى مواطنها كما جاءت ، ولم يسلم منهم سوى ستة من أهل يثرب منهم جابر بن عبد الله وعقبة بن عامر .

ولكنهم كانوا خير دعاة إلى الإسلام بعد عودتهم إلى يثرب ، فانضم إليهم عدد غير قليل ، ولما جاء الموسم التالى قدم إلى مكة من المدينة إثنا عشر رجلا من الأوس والخزرج ، فاجتمعوا بالرسول وأسلموا ، وبايعوه على أن لا يشركوا بالله شيئا ولا يسرقوا ، ولا يزنوا ، ولا يقتلوا أولادهم ، ولا يأتون ببهتان يفترونه بين أيديهم وأرجلهم ولا يعصونه فى معروف ، وفى الموسم الثالث وفد على الرسول من المدينة ثلاثة وسبعون رجلا ، وامرأتان ، فقابلوه وأسلموا ، وعاهدوه على أن يكونوا له أنصارا ، يمنعونه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم ، وبعد عودتهم إلى المدينة انضموا إلى الدعاة هناك .

فلم تمض سوى قليل من الزمن حتى كثر سواد المسلمين بالمدينة وبذلك صارت المدينة معقلا حصينا للإسلام ، وصار أهلها أنصار الإسلام وحماته .

عند ذلك استشعرت قريش أن النبى أصبح له أنصار يحمون ظهره ويحفظونه ، وينوهون بشأن دينه فى الجزيرة العربية ، فأجمعوا أمرهم بعد تشاور

وتبادل فى الرأى على قتله، وأن يتفرق دمه فى القبائل، حتى لا يتمكن بنو عبد مناف من الأخذ بثأره، فيرضخون للدية، وبذلك يستريحون وتطمئن نفوسهم فانتدبوا من كل قبيلة شابا يمثلها فى قتل النبى، وحددوا موعدا لتنفيذ ما أقروه هذا مكرهم، ولكن إرادة الله فوق كل إرادة، فقد أعلم الله نبيه بما دبره الأعداء فى سرهم، وأمره باللحاق ببلد فيها ينشر الإسلام ويكون فيها لرسول الله ﷺ العزة والمنعة، لله تعالى فى ذلك حكمة عظمى، فإنه لو انتشر الإسلام بمكة لقال المبغضون أن قريشا أرادوا ملك العرب، فعمدوا إلى شخص منهم، وأوعزوا إليه أن يدعى هذه الدعوى حتى تكون وسيلة لنيل مآربهم.

وفى الليلة التى اتفقوا على تنفيذ خطتهم فيها اجتمع الشبان المكلفون بقتل النبى حول باب الدار، ورسول الله داخله، ولما جاء موعد خروجه ﷺ أمر ابن عمه عليا بالمبيت مكانه، ثم غطى عليا ببردته، وخرج على القوم وهو يقرأ ﴿**وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لا يبصرون**﴾ فألقى الله عليهم النوم حتى لم يره أحد، وسار فى طريقه حتى التقى بصاحبه أبى بكر رضى الله عنه فى المكان الذى اتفقا على المقابلة فيه، فسارا حتى بلغا غار ثور فاختفيا فيه، وحفظهما الله بعنايته من الأعداء، وبهذا فشل القوم فى تدبيرهم.

فخرجا من الغار وسارا إلى يثرب من طريق غير مألوف للمسافرين، حتى وصلاها، وكان أهل المدينة قد سمعوا بخروج رسول الله وقدومه عليهم، فخرجوا ينتظرونه حتى وصل إليهم، فوجدا أقواما مؤمنين صادقين، أنصارا مخلصين يؤثرون إخوانهم المهاجرين على أنفسهم، وبعد أن استقر بالمدينة هاجر من مكة أهل بيته إليه ومنع المشركون بعض المسلمين من المهاجرة، ولم يكد رسول الله ﷺ يتنفس قليلا حتى ابتلى بيهود المدينة، فقد أظهروا للنبى وأصحابه العداوة والبغضاء، وانضم إليهم سرا قوم لما يجاوز الإسلام حناجرهم وهم المنافقون، فكانوا عونا لهم على النبى وصحبه، فأصبح للنبى ﷺ أعداء

فى مكة وفى المدينة، يقفون فى سبيل نشر دعوته، يلحقون الأذى بالمسلمين، فلم يكن بد من الإذن بقتال هؤلاء المناوئين للرسول، الواقفين فى طريقه، فأخذ النبى فى مقاتلة هؤلاء المعاندين، تارة يخرج بنفسه مع المقاتلين وتسمى غزوة، وتارة يرسل عددا من الجيوش من غير أن يكون فيه وتسمى سرية.

استمر فى مقاتلة هؤلاء الأعداء إلى أن جاءت غزوة الحديبية، وحصل فيها الصلح على الشروط التى وضعت لذلك فأصبح الطريق بمقتضى هذه المعاهدة مأمونا، وأمكن للنبى أن يتوسع فى نشر الدعوة بإرسال الكتب، والرسل إلى الملوك والأمم يدعوهم إلى الإسلام فاتخذ خاتما من فضة يختم به خطابه، كان نقشه (محمد رسول الله) وابتدأ سنة ست من الهجرة فى مكاتبة الملوك، فكتب إلى القيصر «هرقل ملك الروم» وإلى أمير بصرى، وإلى أمير دمشق، وإلى المقوقس وإلى النجاشى وإلى كسرى ملك الفرس، وإلى المنذر بن ساوى ملك البحرين وإلى ملكى عمان وإلى غيرهم.

وإنى أذكر من بين هذه الكتب كتابه عليه السلام إلى القيصر وإلى المقوقس وإلى النجاشى وإلى كسرى ملك الفرس، أما كتابه إلى القيصر فهذا نصه (بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عبد الله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإنى أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين فإن توليت فإنما عليك إثم الأريسيين، ويأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) ولما وصل هذا الكتاب قيصر قال: انظروا لنا من قومه أحدا نسأله عنه، وكان أبو سفيان بن حرب بالشام مع رجال من قريش فى تجارة، فجاءت رسل قيصر لأبى سفيان ودعوه لمقابلة الملك، فأجاب ولما قدموا عليه فى القدس قال لترجمانه سلهم أيهم أقرب نسبا لهذا الرجل الذى يزعم أنه نبى، فقال أبو سفيان أنا، لأنه لم يكن فى الركب من بنى عبد مناف غيره، فقال قيصر: أدن منى، ثم أمر بأصحابه

فجعلوا خلف ظهره، ثم قال لترجمانه، قل لأصحابه: إنما قدمت هذا أمامكم لأسأله عن هذا الرجل، الذى يزعم أنه نبى، وقد جعلتكم خلفه كيلا تخجلوا من رد كذبه عليه إذا كذب، ثم سأله كيف نسب هذا الرجل فيكم؟ قال هو فينا ذو نسب، قال هل تكلم بهذا القول أحد منكم قبله، قال لا، قال هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال، قال لا. قال فهل كان من آبائه من مَلِك، قال لا: قال فأشراف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم قال بل ضعفاؤهم، قال فهل يزيدون أم ينقصون؟ قال بل يزيدون، قال هل يرتد أحد منهم سخطا لدينه، قل لا: قال هل يغدر إذا عاهد؟! قال لا، ونحن الآن منه فى ذمة لا ندرى ما هو فاعل فيها، قال فهل قاتلتموه قال نعم، قال فكيف حربكم وحربه، قل الحرب بيننا وبينه سجال، مرة لنا ومرة علينا، قال فيم يأمركم: قال يقول اعبدوا الله وحده ولا تشركوا به شيئا، وينهى عما كان يعبد آباؤنا، ويأمر بالصلاة والصدق، والعفاف، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة.

فقال الملك إنى سألتك عن نسبه فزعمت أنه فيكم ذو نسب، وكذلك الرسل تبعث فى نسب قومها، وسألتك هل قال أحد منكم هذا القول قبله فزعمت أن لا، فلو كان أحد قال هذا القول قبله لقلت رجل يأتم بقول قيل قبله، وسألتك هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال، فزعمت أن لا، فقلت ما كان ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله، وسألتك هل كان من آبائه من مَلِك، فقلت لا، فلو كان من آبائه ملك لقلت رجل يطلب ملك أبيه، وسألتك أشراف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم فقلت ضعفاؤهم وهم أتباع الرسل، وسألتك هل يزيدون أم ينقصون، فقلت بل يزيدون، وكذلك الإيمان حتى يتم، وسألتك هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه فقلت لا، وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب، وسألتك هل قاتلتموه فقلت نعم، وأن الحرب بينكم وبينه سجال، وكذلك الرسل تبتلى ثم تكون لهم العاقبة، وسألتك بماذا يأمر، فزعمت أنه يأمر بالصلاة والصدق والعفاف، والوفاء بالعهد، وأداء

الأمانة، وسألتك هل يغدر فذكرت أن لا، وكذلك الرسل لا تغدر، فعلمت أنه نبى، وقد علمت أنه مبعوث، ولم أظن أنه فيكم، وإن كان ما كلمتنى به حقا فسيملك موضع قدمى هاتين، ولو أعلم أنى أخلص إليه لتكلفت ذلك، قال أبو سفيان فعلت أصوات الذين عنده، وكثر لغطهم، فلا أدرى ما قالوا، وأمر بنا فأخرجنا، فلما خرج أبو سفيان مع أصحابه، قال لقد بلغ أمر ابن أبى كبشة أن يخافه ملك بنى الأصفر، ولما سار قيصر إلى حمص أذن لعظماء الروم فى دسكرة له، ثم أمر بأبوابها فأغلقت، ثم قال يامعشر الروم هل لكم فى الفلاح والرشد، وأن يثبت ملككم فتبايعوا هذا النبى، فحاصوا حيصة حمر الوحش إلى الأبواب، فوجدوها مغلقة، فلما رأى قيصر نفرتهم، قال ردوهم علىّ، فقال لهم إنى قلت مقالتى أختبر بها شدتكم على دينكم، فسجدوا له ورضوا عنه، فغلبه حب ملكه على الإسلام فذهب بإثمه، وإثم رعيته كما قال عليه الصلاة والسلام فى كتابه ولكنه رد دحية ردا جميلا.

وكتب عليه الصلاة والسلام إلى المقوقس أمير مصر من جهة قيصر كتابا أرسله مع حاطب بن أبى بلتعة كتابا قال فيه: (بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى المقوقس عظيم القبط، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد فإنى أدعوك بدعاية الإسلام أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين، وإن توليت فإنما عليك إثم القبط، وياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) فأوصله حاطب الإسكندرية فلما قرأه قال ما منعه إن كان نبيا أن يدعو على من خالفه وأخرجه من بلده فقال حاطب ألست تشهد أن عيسى ابن مريم رسول الله، فماله حيث أخذه قومه فأرادوا أن يقتلوه أن لا يكون دعا عليهم أن يهلكهم الله، حتى رفعه الله إليه، قال أحسنت: أنت حكيم جاء من عند حكيم، ثم قال قد نظرت فى أمر هذا النبى فوجدت أنه لا يأمر بمزهود فيه، ولا ينهى عن مرغوب فيه، ولم أجده بالساحر

الضال، ولا الكاهن الكذاب، ووجدت معه آلة النبوة، إخراج المستور والإخبار بالنجوى وسأنظر ثم كتب رد الجواب يقول فيه:

(بسم الله الرحمن الرحيم، لمحمد بن عبد الله من المقوقس عظيم القبط، سلام عليك، أما بعد: فقد قرأت كتابك وفهمت ما ذكرت فيه، وما تدعو إليه، وقد علمت أن نبيا قد بقى، وكنت أظن أنه يخرج بالشام، وقد أكرمت رسولك، وبعثت لك بجاريتين لهما مكان عظيم فى القبط، وبثياب وأهديت إليك بغلة تركبها والسلام) وكانت إحدى الجاريتين مارية التى تسرى بها عليه الصلاة والسلام، وجاء منها بولده إبراهيم، والأخرى أعطاها لحسان بن ثابت ولم يسلم المقوقس، وكتب عليه الصلاة والسلام كتابا إلى النجاشى ملك الحبشة أرسله مع عمرو بن أمية الضمرى قال فيه:

(بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى النجاشى عظيم الحبشة، سلام عليك أما بعد فإنى أحمد الله إليك الذى لا إله إلا هو، الملك القدوس، السلام المؤمن المهيمن، وأشهد أن عيسى ابن مريم روح الله وكلمته التى ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحصينة، فحملت بعيسى من روحه ونفخه، كما خلق آدم بيده وإنى أدعوك إلى الله وحده لا شريك له، والموالاة على طاعته وأن تتبعنى وتوقن بالذى جاءنى، فإنى رسول الله وإنى أدعوك وجنودك إلى الله عز وجل، وقد بلغت ونصحت فاقبلوا نصيحتى والسلام على من اتبع الهدى) فلما وصله الكتاب احترمه غاية الاحترام، وقال لعمرو حامله إنى أعلم والله أن عيسى بشر به، ولكن أعوانى بالحبشة قليل، فانتظرنى حتى أكثر الأعوان، وألين القلوب.

وأرسل رسول الله ﷺ كتابا إلى كسرى ملك الفرس مع عبد الله بن حذافة قال فيه (بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله، إلى كسرى عظيم فارس، سلام على من اتبع الهدى، وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وحده، لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله، أدعوك بدعاية الله فإنى أنا رسول الله إلى الناس كافة، لأنذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين أسلم

تسلم، فإن أبيت فإنما عليك إثم المجوس) فلما وصله الكتاب مزقه استكبارا، ولما علم النبى ﷺ قال (مزق الله ملكه كما مزق) وقد حصل، فكانت مملكته أقرب الممالك سقوطا.

أما رسله إلى الأمم ففى السنة العاشرة من الهجرة فى شهر ربيع الآخر أرسل عليه الصلاة والسلام خالد بن الوليد فى جمع لبنى عبد المدان بنجران من أرض اليمن وأمره أن يدعوهم إلى الإسلام ثلاث مرات، فإن أبوا قاتلهم، فلما قدم إليهم بعث الركبان فى كل وجه يدعون إلى الإسلام، ويقولون أسلموا تسلموا، فأسلموا ودخلوا فى دين الله أفواجا، فأقام خالد بينهم يعلمهم الإسلام والقرآن، وكتب إلى رسول الله بذلك، فأرسل إليه أن يقدم بوفدهم ففعل، وحين اجتمعوا ﷺ قال لهم بم كنتم تغلبون من قاتلكم فى الجاهلية؟! قالوا كنا نجتمع ولا نتفرق، ولا نبدأ أحدا بظلم، قال صدقتم وأمر عليهم زيد بن حصين.

وفى شهر رمضان من هذه السنة أرسل عليا فى جمع إلى بنى مزحج (قبيلة يمانية) وعممه بيده، وقال (سر حتى تنزل بساحتهم فادعهم إلى قول لا إله إلا الله، فإن قالوا نعم، فمرهم بالصلاة ولا تبغ منهم غير ذلك، ولأن يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك مما طلعت عليه الشمس، ولا تقاتلهم حتى يقاتلوك) فلما انتهى إليهم لقى جموعهم فدعاهم إلى الإسلام، فأبوا ورموا المسلمين بالنبل، فصف علىٌّ أصحابه وأمرهم بالقتال، فقاتلوا حتى هزموا عدوهم فكف عن طلبهم قليلا، ثم لحقهم ودعاهم إلى الإسلام فأجابوه، وبايعه رؤساؤهم، وقالوا نحن على من وراءنا من قومنا، وهذه صدقاتنا فخذ منها حق الله، ففعل ثم رجع إلى رسول الله فوافاه بمكة فى حجة الوداع.

وإن أردت أن تلم بجميع ما وقع من النبى ﷺ مع قومه من تدرجه فى الدعوة إلى آخر حياته فعليك بكتب السير، وبعد وفاة النبى ﷺ جرى الخلفاء الراشدون فى نشر الدعاية للإسلام على طريقة الرسول عليه الصلاة والسلام، فانتشر الإسلام فى الجزيرة العربية وغيرها.

ظهور الخلاف بعده ﷺ

كان المسلمون عند وفاة رسول الله ﷺ على منهاج واحد فى أصول الدين، وفروعه، سوى من أظهر وفاقا وأضمر نفاقا، فقد كان رسول الله الصادق فى قوله ينزل عليه الوحى السماوى، مبينا حكم الله تعالى فى جميع الشئون الدنيوية والأخروية، فيقوم بالتبليغ كما أمره الله، فلم يكن هناك مقتض لوقوع الخلاف بينهم .

توفى رسول الله ﷺ، وانقطع الوحى، وجدّت حوادث لم يرد فيها نص قاطع، أو وردت فيها نصوص ولكنها خفيت على بعض الصحابة، فاختلفت فيها آراؤهم ومداركهم، غير أن الاختلاف بينهم فى عصر أبى بكر وعمر وصدر خلافة عثمان رضى الله عنه لم يتعد الفروع .

فاختلفوا فى موضع دفن النبى ﷺ فكان رأى أهل مكة أن يدفن فى مكة، لأنها مولده ومبعثه، وقبلته، وكان رأى أهل المدينة أن يدفن بها، لأنها دار هجرته، ودار أنصاره، ورأى آخرون نقله إلى بيت المقدس، لأن قبر جده الخليل عليه السلام هناك، وزال ذلك الخلاف بما رواه أبو بكر رضى الله عنه .

وهو قول النبى ﷺ «إن الأنبياء يدفنون حيث يقبضون» فدفنوه فى حجرته بالمدينة .

ثم اختلفوا بعد ذلك فيمن يكون إماما وخليفة، يقوم بشئون المسلمين فكان رأى الأنصار أن يكون الخليفة منهم، ورأى المهاجرين أن يكون الخليفة منهم، لأنهم أول من آمن به، وصبروا على الأذى، وهم قومه وعشيرته، وهم من قريش والعرب لا تدين إلا لهم، فهم أولى بالخلافة من غيرهم، فأذعنت الأنصار لقريش وحصلت البيعة لأبى بكر رضى الله عنه، ثم اختلفوا بعد ذلك فى توريث التركات عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فكانت السيدة فاطمة ترى

أنها أحق بميراث النبى ﷺ وانتهى الخلاف فى ذلك بما رواه أبو بكر رضى الله عنه وهو قول النبى ﷺ :

(نحن معاشر الأنبياء لا نورث وما تركناه صدقة) . ثم اختلفوا بعد ذلك فى وجوب قتال مانعى الزكاة، فرأى أبو بكر وجوب قتالهم، وقال (لو منعونى عقالا مما أعطوا رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه) وخالفه عمر وقال كيف تقاتلهم وقد قال ﷺ (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها) فقال أبو بكر (ألم يقل إلا بحقها) فمن حقها إيتاء الزكاة، كما أن من حقها إقامة الصلاة. واختلفوا أيضا فى توريث الإخوة مع الجد، وفى أمور كثيرة لا يورث اختلافهم فيها تضليلاً ولا تفسيقاً، لأنه لم يكن الباعث عليها هوىً، ولا مجرد رغبة، بل الباعث إقامة مراسم الدين، والمحافظة على قواعد الإسلام والوصول إلى الحق .

وبعد مضى ست سنين من خلافة عثمان رضى الله عنه، اختلفوا فى أمره، لأشياء حصلت منه، لم يرض عنها بعض الصحابة، وكانت النتيجة لذلك أن قتل عثمان رضى الله تعالى عنه، ثم اتسعت دائرة الخلاف إلى أن تعدت إلى العقائد الدينية، فقد حدث فى زمان المتأخرين من الصحابة أن (معبد الجهنى) التابعى (وغيلان الدمشقى) ويونس الأسوارى أنكروا إضافة الخير والشر إلى الله تعالى، وقال إن الله تعالى لم يقدر على خلقه شيئا مما هم عليه، وفى زمن خلافة علىّ كرم الله وجهه، بعد وقوع الحرب بينه وبين معاوية، وحصول التحكيم صرح قوم من جنده بأن التحكيم خطأ، وطلبوا من علىّ أن يقر على نفسه بالخطأ، بل بالكفر، وكانوا يرون أن الخلافة تكون بالاختيار ولا يتعين كون الخليفة قرشيا، وأن العمل جزء من الإيمان، ومن ذلك الفريق تكونت طائفة الخوارج .

كذلك ظهرت بدعة سيئة فى أيام علىّ، كان على رأسها عبد الملك(١) ابن سبأ فقد أحدث القول بوصية رسول الله ﷺ بالإمامة من بعده وأحدث القول برجعة علىّ بعد موته، ورجعة رسول الله ﷺ، وزعم أن عليا لم يقتل، وأن فيه الجزء الإلهى، وأنه هو الذى يجىء فى السحاب، وأن الرعد صوته والبرق ضوئه، وأنه لابد أن ينزل إلى الأرض فيملؤها عدلا، كما ملئت جورا، ومن هذا تكونت فرق الشيعة .

ونشأت طائفة المرجئة لما رأت الخوارج يكفرون عليا وعثمان، والقائلين بالتحكيم، ورأت من الشيعة من يكفر أبا بكر وعمر وعثمان، ومن ناصروهم، وكلاهما يكفر الأمويين ويلعنهم، والأمويون يقاتلونهم، ويرون أنهم مبطلون، وكل طائفة تدعى أنها على الحق، وأن من عداها كافر، فظهرت المرجئة، تسالم الجميع، ولا تكفر طائفة منهم، وتقول أن الفرق الثلاث: الشيعة والخوارج، والأمويين مؤمنون، وبعضهم مخطىء وبعضهم مصيب، ولسنا نستطيع أن نعين المصيب منهم، فلنترك أمرهم إلى الله فهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فليسوا إذاً كفاراً، ولا مشركين، بل مسلمين، ونرجىء أمرهم إلى الله تعالى الذى يعرف سرائر الناس، ويحاسبهم عليها وأهم ما بحثوا فيه تحديد الإيمان والكفر، والمؤمن والكافر .

الاختلاف فى المتشابه

نزل القرآن الكريم ومن آياته ما يتعلق بالصلاة والزكاة، والصوم والحج، وأحوال القيامة، والجنة والنار، ومنها ما يتعلق بصفات البارى سبحانه وتعالى من العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك.

---

(١) هكذا فى النسختين المطبوعتين (عبد الملك) والمحفوظ لنا (عبد الله بن سبأ).

وقد ذكر أرباب السير والحديث الأمور التى كانت الصحابة تسأل رسول الله ﷺ عنها، كالطهارة والعبادة والمعاملات .

ولم يكن من بين هذه الأمور التى سألوا عنها معنى صفة من صفات البارى كذلك لم ينقل أنها كانت موضع بحث لهم، كالأحكام الفرعية، ولا أنهم فرقوا بين كونها صفة ذات، وصفة فعل، وكل ما عرف عنهم فى هذا الباب مجاراتهم للقرآن الكريم، مع التنزيه وعدم التعطيل، فأثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة، والحياة، والإرادة والسمع والبصر، والجلال والإكرام، وأثبتوا ما أطلقه على نفسه من الوجه، واليد، والاستواء، ونحو ذلك مع نفى مماثلته للمخلوقين .

ولم يتعرض أحد منهم إلى تأويل شىء من ذلك الوارد، وكانت كلمة الجميع واحدة، وهى إجراء الصفات كما وردت مع التنزيه وعدم التشبيه. ومضى عصر الصحابة والتابعين والشأن فى صفات البارى سبحانه وتعالى كما سمعت، إلى أن ظهرت بدعة (جهم بن صفوان) والمعتزلة فى نفى صفات البارى سبحانه وتعالى، ثم حدث بعد ذلك مذهب التجسيم والتشبيه، المضاد لمذهب الاعتزال، الذى تغالى فى عقيدته حتى شبه البارى سبحانه وتعالى بخلقه، إما فى الذات وإما فى الصفات، متمسكا بظواهر الآيات الدالة على التشبيه، غافلا عن قوله تعالى ﴿ليس كمثله شىء﴾، وكان ذلك بعد المائتين من سنى الهجرة على يد زعيم طائفة الكرامية محمد بن كرام .

عند ذلك قام السلف من أصحاب الحديث، وأخذوا يقررون مذهب أهل السنة والجماعة، فى متشابهات آيات الكتاب، وأخبار النبى ﷺ، فجرى الإمام أحمد بن حنبل، وداود بن على الأصفهانى، وجماعة من أئمة السلف على منهج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث، مثل مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان، وسلكوا الطريق الأسلم، فقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل، بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات وجرى غير الإمام أحمد ومن وافقه على منهج آخر، وهو تأويل تلك

الألفاظ المتشابهة، وحملها على معنى تحتمله، مع التنزيه عن مماثلة الخلق، وكل من الفريقين استند إلى ما يؤيد رأيه، وقد تقدم فى مبحث صفات السلوب بيان أدلة كل فريق وبيان مذاهب المجسمة والمشبهة مع شبههم، والرد عليهم، فارجع إليه إن شئت .

بدء الكلام فى التنزيه
وأصول العقائد مع ذكر أشهر المتصدين لذلك

جاء القرآن الكريم مخبرا عن أمهات العقائد الدينية، التى يجب على كل مسلم أن يعتقدها، بحيث إذا جحدها لا يكون مسلما، فبين لنا أن الله سبحانه وتعالى منزه عن مشابهة خلقه، وعن النقائص، وأنه قادر مريد، عالم حى، سميع بصير، واحد قديم، باق، وأنه بعث الرسل لمصالح الخلق وأرشدنا إلى ما يثبت ذلك من الأدلة الكونية، فى آيات كثيرة، وبلغ النبى ذلك إلى أمته وبين ما يحتاج إلى إيضاح .

فأخذ السلف عن الكتاب الكريم، وعن رسول الله ﷺ هذه العقائد، ولم تتشوق نفوسهم إلى التوسع فى البحث فيها، ولا إلى التفصيل .

ولكن عرض بعد ذلك خلاف فى تفاصيل هذه العقائد واختلفت مشارب الناظرين فى ذلك، فمنهم من سار وراء العقل، وأهمل النظر إلى المنقول، كمعبد الجهنى الذى قال إن الله لم يقدر على خلقه الشر وكان ذلك فى آخر زمان الصحابة .

مما هم عليه تنزيها له عن الظلم المستحيل عليه تعالى، وكجهم بن صفوان الذى ظهر أمره قبيل المائة من سنى الهجرة، فقد هداه تفكيره إلى

نفى [1] صفات الله زائدة على ذاته، لأن إثبات صفات زائدة، يؤدى إلى تعدد القدماء .

وأعتقد أن نفى الصفات هو غاية التنزيه، وكالمعتزلة فقد ساروا أيضا وراء العقل فقط، ووافقوا (جهم بن صفوان) فى قوله، وزادوا عليه قولهم إن فعل العبد حاصل بقدرته على الاستقلال، معتقدين أن هذا هو غاية التنزيه .

ومن الطوائف من قام يناضل هاتين الطائفتين، ويثبت صفات الله تعالى، زائدة على الذات، متمسكا بظواهر الآيات المتشابهة، مهملا عقله وتفكيره، فأداه ذلك إلى القول بالتجسيم والتشبيه، وظهر ذلك الرأى على يد زعيم هذه الطائفة (محمد بن كرام) بعد المائتين من سنى الهجرة .

ومن هذا يتبين لنا أن الطوائف التى تكلمت فى العقائد وتنزيه البارى سبحانه وتعالى لم تسلك طريق الجادة، فإن العقل وحده كثيرا ما يضل، والنقل وحده قد يحتمل .

عند ذلك شعر فريق من المتمسكين بطريقة السلف أن الخلاف بين طوائف الأمة قد اتسعت شقته، وأن الحق أصبح فى خفاء، وأن ترك هذه الطوائف وأقوالهم يؤدى إلى التلبيس على العامة وتفريق الكلمة .

والواجب على من يرى فى نفسه القدرة على رد هذه الشبهات وتمييز الصحيح من السقيم، أن يقوم بتفنيد الشبه التى استندت إليها الطوائف، وبيان العقيدة الصحيحة وكيف يستدل عليها فقاموا بتفنيد تلك الشبه، وسلكوا طريقا وسطا، فلم يكتفوا بقوة تفكيرهم ولم يقفوا أمام المنقول جامدين، مهملين عقولهم، بل حرضوا على المنقول ونظر فيه، وألموا بكل ما نقل، فوفقوا بين الآيات وبعضها، وكذلك الأحاديث، وأعملوا عقولهم فى دائرة محدودة، فكان

---

(١) هكذا وردت العبارة فى النسختين المطبوعتين، وأرى أن الأولى أن تكون العبارة فقد هداه تفكيره إلى عدم زيادة صفات الله تعالى على ذاته خوفا من تعدد القدم.

ذلك موصلاً إلى عقيدة صحيحة موافقة لما كان عليه النبى وأصحابه، أرشدوا إليها العامة. ومن أشهر هذه الطائفة (الحسن البصرى) فقد كان له مجلس للتعليم والإفادة بالبصرة، يعلم الناس فيه العقائد الصحيحة ويحذرهم من الفتن والشبهات .

الإسرائليات والقصاصون والوضاعون

الإســرائليات

هى العقائد غير الإسلامية، والأساطير التى دسها اليهود، ومن اعتنق دينهم من النصارى فى الدين الإسلامى، منذ القرن الأول الهجرى، مثل ما نسب إلى يوسف عليه السلام مع زليخا، وما نسب إلى داود وسليمان عليهما السلام، وما ذكروه فى مدة الدنيا، والأخبار والمغيبات، اعتمادا على كتب أنبيائهم التى دخلها التغيير والتبديل، والأحاديث التى نسبوها إلى النبى ﷺ كذبا .

هذه الإسرائيليات نقلها إلى المسلمين بعض اليهود الذين اعتنقوا الدين الإسلامى غير مخلصين، أو كانوا مخلصين فى إسلامهم، ولكن علقت بأذهانهم هذه الأساطير، وهم على دين اليهودية، لأنهم كانوا أمين، فنقلوها إلى المسلمين وتقبلها المسلمون على أنها صحيحة، حتى وصل من أمور المسلمين أنهم اعتمدوا عليها فى بيان معانى آيات القرآن، وتفصيل المجمل منه، فامتلأت كتب التفسير فى القرن الأول بها .

وقد وفق الله تعالى من المسلمين من قام بتمييز الغث من السمين، ونبه الأمة إلى مقدار ضرر الأخذ بهذه الإسرائليات، والاعتماد عليها، فالواجب على كل مسلم نبذها، لأن منها ما يضر بالعقائد الدينية كنقلهم أن أيوب عليه السلام مرض حتى ظهر الدود فى كل جزء من أجزاء جسمه، وكنسبتهم المعاصى إلى بعض الأنبياء، فإن هذا يخالف ما يجب فى حق الرسل عليهم الصلاة ولسلام .

ومنها ما كان من قبيل الرجم بالغيب كالإخبار بمدة الدنيا، واختراع الأحاديث لذلك .

القصاصون

القاص هو الذى يجلس فى المسجد وحوله الناس يذكرهم بالله ، ويروى لهم حكايات، وأحاديث، وقصصا عن الأمم الأخرى، وأساطير لا يعتمد فيها على الصدق بقدر ما يعتمد على الترغيب والترهيب .

وقد استحدث القصص فى صدر الإسلام فى آخر خلافة عمر رضى الله عنه، فقد ورد أن تميما الدارى استأذن عمر أن يذكر الناس، فلم يأذن له، وفى آخر ولايته أذن له أن يذكر الناس يوم الجمعة، قبل أن يخرج عمر، خشية أن يدخل فى ذلك القصص أساطير، وبعد موت عمر أذن له عثمان أن يذكر الناس يومين فى الجمعة، وقد نما القصص واتسع أمره، لأنه يتفق وميول العامة، وأكثر القصص فى الكذب، حتى إن الإمام عليا كرم الله وجهه لما رأى ذلك طردهم من المساجد، واستثنى الحسن البصرى لتحريه الصدق .

وقد عرف من القصاصين : الحسن البصرى، وتميم الدارى، وكعب الأحبار، ووهب بن منبه .

أما الحسن البصرى فكان شأنه فى القصص أن يذكر الناس بهول اليوم الآخر، ويخوفهم من العقاب، ويحذرهم من ارتكاب المنكرات، ويستخرج العظة من الحوادث، ولا يتعرض فى وعظه للأساطير .

وأما تميم الدارى فقد كان من نصارى اليمن، وأسلم سنة تسع من الهجرة وهو أول من قص فى مسجد رسول الله ﷺ، ويظهر أنه كان يدس على الناس ما ليس فى الدنيا، حتى اجترأ على الكذب على النبى ﷺ فقد روى أن روح بن زنباع زاره فوجده ينقى شعيرا لفرسه، وحوله أهله، فقال له أما كان فى هؤلاء من يكفيك، قال بلى، ولكنى سمعت رسول الله ﷺ يقول «ما من امرىء مسلم ينقى لفرسه شعيرا ثم يعلفه عليه إلا كتب الله له لكل حبة حسنة» وهذا الحديث ظاهر الوضع فإن الجزاء لا يتناسب والعمل.

أما كعب الأحبار فقد كان يهوديا من اليمن، وأسلم فى خلافة أبى بكر أو عمر على خلاف فى ذلك، وانتقل بعد إسلامه إلى المدينة، ثم إلى الشام، وكان يقص كثيرا وتوسع فى نقل الإسرائيليات المخالفة لعقائد المسلمين .

وأما وهب بن منبه فقد كان من أهل الكتاب وأسلم، ورويت عنه أخبار كثيرة، وقصص تتعلق بأخبار الأول وقصص الأنبياء .

وهذا القصص الذى حصل من تميم الدارى، وكعب الأحبار، ووهب بن منبه وكل أمثالهم أدخل على المسلمين كثيرا من أساطير الأمم الأخرى كاليهودية والنصرانية، كما كان بابا دخل منه على الحديث كذب كثير، وأفسد التاريخ، وأضاع معظم الحق، وأدخل فى العقائد ما يقضى العقل باستحالته فكان له أثر غير صالح .

الوضاعون

الوضاعون فى اصطلاح المحدثين هم الذين يختلقون الأحاديث ويضيفونها إلى النبى ﷺ كذبا .

الأحاديث المروية عن النبى ﷺ لم تدون كما دُوِّن القرآن، بل اعتمد أصحاب النبى فيها على الذاكرة، وقد نشأ من عدم تدوينها أن استباح قوم لأنفسهم وضع الحديث، ونسبته كذبا إلى الرسول، وبخاصة بعد أن كثرت الفتوحات الإسلامية، ودخل فى الإسلام من لا يحصى من فارسى، ورومى، وبربرى، ومصرى، وكان من هؤلاء من لم يتجاوز إيمانهم حناجرهم فقد كان الوضع كثرة مزعجة .

والحامل على وضع الأحاديث أمور :

(١) الخصومة السياسية فالخصومة بين أبى بكر وعلى، ومعاوية، وبين

عبدالله بن الزبير وعبدالملك، ثم بين الأمويين والعباسيين، كانت سببا لوضع كثير من الأحاديث، فقد وضعت الشيعة أحاديث كثيرة فى مدح علىّ، وأحقيته بالخلافة، وفضله على سائر الصحابة.

كذلك وضع المتمون للأمويين أحاديث لتأييدهم، وكذلك المتمون للعباسيين، وقد قال ابن عرفة إن أكثر الأحاديث المذكورة فى فضائل الصحابة افتعلت فى أيامهم، تقربا إليهم بما يظنون أنهم يرغمون به أنوف بنى هاشم.

(٢) الخلافات الكلامية فقد كان بعض الفرق الخطابية والرافضة يضعون الأحاديث انتصارا لمذهبهم، روى ابن حيان بسنده إلى عبد الله بن يزيد المقرى أن رجلا من أهل البدع رجع عن بدعته، فجعل يقول: انظروا هذا الحديث عمن تأخذونه فإنا كنا إذا رأينا رأياً جعلنا له حديثا، وروى الخطيب بسنده عن حماد بن سلمة قال أخبرنى شيخ من الرافضة أنهم كانوا يجتمعون على وضع الأحاديث، وقال الحاكم كان محمد بن القاسم من رؤوس المرجئة وكان يضع الحديث على مذهبهم.

(٣) تقرب بعض الناس لبعض الخلفاء والأمراء فقد كان ذلك يحملهم على وضع أحاديث توافق أفعالهم، فقد ورد أن غياث بن إبراهيم دخل على المهدى ابن منصور وكان يعجبه اللهو بالحمام، فوضع له حديثا (لا سبق إلا فى خف أو حافر أو جناح) فأمر له بعشرة آلاف درهم، فما قام ليخرج قال المهدى: أشهد أن قفاك قفا كذاب على رسول الله ما قال رسول الله ﷺ (جناح) ولكنه أراد ليتقرب إلينا.

(٤) تساهل بعضهم فى باب الفضائل والترغيب والترهيب، ونحو ذلك، مما لا يترتب عليه تحليل حرام أو تحريم حلال، وقد جوزت الكرامية الوضع فى هذا الباب، وقالوا إن قول النبى (من كذب علىّ متعمدا) معناه أن يقول إنه شاعر، أو مجنون، وهذا مخالف لإجماع المسلمين، وهذا التساهل أداهم إلى

وضع أحاديث كثيرة فى فضائل الأشخاص، حتى من لم يرهم النبى ﷺ، وفضائل آيات القرآن وسوره، كالذى روى عن أبى عصمة نوح بن أبى مريم أنه وضع أحاديث فى فضائل القرآن وسوره، بعنوان أن من قرأ سورة كذا فله كذا، وروى ذلك عن عكرمة عن ابن عباس، وتارة يروى عن أبى بن كعب، ولما سئل من أين هذه الأحاديث؟! قال رأيت اشتغال الناس بفقه أبى حنيفة، ومغازى ابن إسحاق، وأعرضوا عن حفظ القرآن فوضعت هذه الأحاديث حسبة لله تعالى.

وبالجملة فالوضع فى الأحاديث أدخل على المسلمين أمورا كثيرة ليست من دينهم، بعضها يرجع للعقائد، وبعضها يرجع لتحليل الحرام وتحريم الحلال، وبعضها يرجع لتفضيل الأشخاص، وغير ذلك، وجزى الله نقاد الأحاديث خيرا فقد اشتغلوا بالتنقيب عن هذه الأحاديث الموضوعة، وصنفوا فيها كتبا خاصة بها وذكروا أمورا تدل على الوضع، منها إقرار الراوى بوضع الحديث، الذى رواه ومنها الإفراط بالوعيد الشديد على الأمر الصغير، أو الوعد العظيم على الفعل الحقير، ومنها كون الراوى رافضيا، والحديث فى فضائل أهل البيت، ومنها كون الحديث لدلالة[1] الكتاب القطعية أو السنة المتواترة أو الإجماع القطعى، ومنها ركة المعنى.

---

(١) هكذا ورد التعبير فى النسختين المطبوعتين، ويبدو أن الكلام فيه تحريف والأولى أن يقال: ومنها كون الحديث يعارض دلالة الكتاب القطعية أو السنة المتواترة... الخ.

الحملات الخفية على الدين الإسلامي
في الصدر الأول وعلاقته بالعقائد

ذكر محمد صديق حسن خان فى كتابه (خبيئة الأكوان فى افتراق الأمم على المذاهب والأديان) إن الفرس بلغت من سعة الملك، وعلو اليد، على جميع الأمم، ورفعة الشأن، أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأسياد، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم، فلما امتهنوا بزوال دولتهم على أيدى العرب.

وكانت العرب فى نظر الفرس أقل الأمم خطرا عظم الأمر عليهم، وتضاعفت لديهم المصيبة، وأرادوا كيد الإسلام بالمحاربة فى أوقات شتى، وفى كل ذلك يظهر الله تعالى الحق، وينصر المسلمين عليهم ويخذلهم، فلم يصلوا إلى غرضهم، فرأوا العدول عن الحرب إلى حيلة أخرى توصلهم إلى تفريق كلمة المسلمين، وإفساد عقائدهم وبذلك تضمحل دولتهم وتزول.

أظهر فريق منهم الإسلام واختلطوا بالمسلمين، واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله ﷺ، واستبشاع ظلم على بن أبى طالب كرم الله وجهه، ثم سلكوا بهم مسالك شتى، حتى أخرجوهم عن طريق الهدى، فقوم أدخلوهم إلى القول بأن رجلا ينتظر، يدعى المهدى، عنده حقيقة الدين، فهو الذى يأخذ [١] عنه الدين، أما الصحابة الذين ليسوا من آل البيت فهم كفار، لا يصح أن يأخذ عنهم الدين، وقوم خرجوا إلى القول بادعاء النبوة، وقوم سلكوا بهم إلى القول بالحلول وسقوط الشرائع، وآخرون تلاعبوا بهم فأوجبوا عليهم خمسين صلاة فى كل يوم وليلة، وآخرون قالوا بل هى سبع عشرة صلاة فى كل صلاة خمس عشرة ركعة.

(١) هكذا فى النسختين المطبوعتين وأرى الصواب: يؤخذ عنه الدين ليستقيم التعبير.

وقد أظهر عبد الله بن سبأ الحميرى اليهودى الإسلام لكيد أهله، فكان هو أصل إثارة الناس على عثمان بن عفان رضى الله عنه، وقد أحرق علىّ كرم الله وجهه منهم طوائف قالوا بألوهيته، ومن هذه الأصول حدثت الإسماعيلية القائلين بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر، وحدثت أيضا القرامطة وهم الذين يؤولون شرائع الإسلام، ويصرفونها عن ظواهرها، إلى أمور زعموها من عند أنفسهم، ويؤولون آيات القرآن تأويلا بعيداً، انتحلوه من عند أنفسهم اهـ.

ومن ذلك يعلم أن الفتن التى انتشرت بين المسلمين من عهد عثمان رضى الله عنه وأوجبت ضعفهم وفرقت كلمتهم، حتى فى العقائد، إنما نشأت من عمل الذين تظاهروا بالإسلام من الفرس، واليهود، فقد دسوا على المسلمين شيئا كثيرا استحسنه قصار النظر، فاعتنقوه بينهم، حتى تكونت بذلك فرق شتى، كل فرقة تكذب الأخرى، أو تكفرها، أسأل الله سبحانه وتعالى أن يجمع كلمة المسلمين على الحق.

• • •

ظهور المعتزلة وقيام أبو الحسن الأشعرى لمناهضتهم وشرح طريقته

المعتزلة فرقة من الفرق التى لها شأن فى علم الكلام، وآراء فى الإلهيات ومقدماتها، ومذاهب فى السمعيات، ولقبت هذه الفرقة بالجهمية والقدرية، كما لقبت بالمعتزلة، أما تلقيبهم بالجهمية فلأنهم وافقوهم فى نفى الصفات عن الله، وفى خلق القرآن، وقولهم إن الله لا يرى، وأما تلقيبهم بالقدرية فلأنهم وافقوهم فى قولهم إن للإنسان قدرة، توجد الفعل بانفرادها، واستقلالها، دون الله تعالى ونفوا أن تكون الأشياء بقضاء الله تعالى وقدره.

وأما تلقيبهم بالمعتزلة فذهب بعض الكاتبين إلى أنه أتى من أن واصل بن عطاء كان يجلس إلى الحسن البصرى، فدخل رجل وسأل الحسن فقال يا إمام الدين: ظهر فى زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة، يعنى وعيدية الخوارج، وجماعة أخرى يرجئون صاحب الكبائر ويقولون لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد فى ذلك فتفكر الحسن، وقبل أن يجيب قال واصل: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، ثم قام إلى أسطوانه من أسطوانات المسجد، وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن، أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن، ولا كافر، ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا إن المؤمن اسم مدح، والفاسق لا يستحق المدح، فلا يكون مؤمنا، وليس بكافر أيضا لإقراره بالشهادتين، ولوجود سائر أعمال الخير فيه، فإذا مات بلا توبة خلد فى النار، إذ ليس فى الآخرة إلا فريقان: فريق فى الجنة، وفريق فى السعير، لكن يخفف عليه. فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل، فسمى هو وأصحابه معتزلة.

وذهب البعض إلى أنهم سموا معتزلة لأنهم اعتزلوا قول الأمة، وقيل سموا معتزلة لقولهم إن صاحب الكبيرة اعتزل عن الكافرين والمؤمنين.

وهذه التسمية لم يرض عنها كثير منهم، وكانوا يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، أما العدل فلأنهم نزهوا الله تعالى عما يقوله خصومهم، من أنه قدر على الناس المعاصى، ثم عذبهم عليها، وقالوا إن الإنسان حر فيما يفعل، ومن أجل هذا عذب على ما يفعل، وهذا عدل، وأما التوحيد فلأنهم نفوا صفات الله تعالى وعدوا القول بها تعديدا للإله، وقد اشتهر من أوائل الداعين إلى الاعتزال (واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد) فأما واصل فكان من الموالى ولد فى المدينة سنة ٨٠ هـ ثم انتقل إلى البصرة وسمع من الحسن البصرى وغيره وتوفى سنة ١٣١ هـ.

وأما عمرو بن عبيد فهو من الموالى أيضا، وتتلمذ للحسن البصرى واعتنق رأى واصل بن عطاء فى الاعتزال، وقد نشأ الاعتزال بالبصرة وانتشر فى العراق واعتنقه من خلفاء بنى أمية يزيد بن الوليد ومروان بن محمد وفى العصر العباسى تكونت للاعتزال مدرستان كبيرتان: مدرسة البصرة ومدرسة بغداد.

وكان أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى قد أخذ عن أبى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى، ولازمه عدة أعوام، واعتنق مذهب الاعتزال عدة سنين، حتى صار من أئمة المعتزلة، ثم رجع عن القول بخلق القرآن وغيره من آراء المعتزلة، وصعد يوم الجمعة بجامع البصرة كرسيا، ونادى بأعلى صوته من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى، أنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة، مبين لفضائحهم ومعائبهم. وأخذ من حينئذ فى الرد عليهم وصنف كتبا كثيرة فى الرد عليهم وبيان عقيدته التى اعتنقها.

وجملة عقيدته حدوث العالم، ووجود البارى، وأنه لا خالق سواه، وأنه قديم متصف بالعلم والقدرة، وسائر صفات الجلال، لا شبيه له ولا ضد، ولا ند له ولا يحل فى شىء، ولا يقوم بذاته حادث، ليس فى حيز، ولا جهة، ولا يصح عليه الحركة والانتقال، ولا الجهل، ولا الكذب، ولا شىء من صفات النقص،

مرئي للمؤمنين في الآخرة، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، غني لا يحتاج إلى شيء، ولا يجب عليه شيء، إن أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدله، لا غرض لفعله، ولا حاكم سواه. لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم، وهو غير متبعض، ولا له حد، ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته، والمعاد الجسماني حق، وكذا المجازاة، والمحاربة والصراط، والميزان، وخلق الجنة والنار، وخلود أهل الجنة فيها، وخلود الكفار في النار، ويجوز العفو عن المذنبين، والشفاعة حق، وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد، والإمام يجب نصبه على المكلفين، والإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، والأفضلية بهذا الترتيب، ولا نكفر أحدا من أهل القبلة، إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم، أو شرك، أو إنكار للنبوة، أو إنكار ما علم مجيء النبي به ضرورة، أو إنكار لمجمع عليه قطعا، كاستحلال المحرمات المجمع على حرمتها، وكان الإجماع قطعيا.

هذا مجمل عقيدة الأشعري، وهي عقيدة السلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة.

* * *

ترجمة الفلسفة اليونانية وظهور أثرها في العقائد وامتزاج مسائلها وطريقة المتأخرين في ذلك.

ذكر علماء التاريخ أن المأمون أحد خلفاء بني العباس عرف عنه سعة العلم وحرية الفكر، وميله إلى القياس العقلي، فلم ير بأسا من نقل علوم اليونان إلى اللغة العربية، فابتدأ بترجمة كتب الفلسفة، وكلف من يقوم بذلك. وعلوم الفلسفة كثيرة يهمنا منها في بحثنا الآن: علم الطبيعيات وعلم الإلهيات.

أما علم الطبيعيات فهو الباحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، فينظر في الأجسام السماوية، والعنصرية، وما يتولد منها، من حيوان وإنسان، ونبات، ومعدن، وما يتكون في الأرض من العيون والزلازل، وفي الجو من السحاب، والبخار، والرعد، والبرق، والعواصف، وفي النفس الإنسانية والحيوانية والنباتية.

وأما علم الإلهيات فهو الباحث عن الوجود المطلق، فيبحث أولا في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات، من الماهية والوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر في مبادىء الموجودات، وأنها روحانيات، ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ.

ولما نقلت كتب الفلسفة إلى اللغة العربية أعجب بها فلاسفة الإسلام وبخاصة ما نقل عن إفلاطون وأرسطو فأقبلوا عليها، واشتغلوا بها، واستحسنوا كثيرا من مباحثها المستمدة من العقل المحض، فدافعوا عنها، ولم يكتفوا بذلك، بل زجوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمة بين أهل النظر في الدين، مؤيدين مزاعمهم بالأدلة العقلية، التي اشتملت عليها هذه الكتب المعربة.

ومن أشهر فلاسفة الإسلام الذين اشتغلوا بهذه الكتب وعكفوا عليها

أبو نصر الفارابى المتوفى سنة ٣٣٩ هـ وأبو علىّ بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ .

هذا الطريق الذى سلكه فلاسفة الإسلام كان سببا فى تغير طريقة التدوين فى علم الكلام، والتوسع فى مباحثه، وخلط مسائله بمباحث الطبيعيات والإلهيات .

فقد ذكر ابن خلدون فى مقدمته، والأستاذ الإمام فى رسالة التوحيد ما يفيد أن السلف نظروا فى القرآن الكريم، فرأوا فيه آيات كثيرة تدل على تنزيه البارى سبحانه وتعالى، عن النقائص، وعن مشابهة خلقه، ورأوا آيات أخرى ظاهرها يوهم التشبيه، فى الذات، وأخرى ظاهرها يوهم التشبيه فى الصفات، فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها، ووضوح دلالتها، وجزموا باستحالة التشبيه وصرفوا آياته عن ظاهرها، وفوضوا علم المراد منها إلى الله سبحانه وتعالى، ولم يتعرضوا لتأويلها .

وشذ عن رأى السلف مبتدعة، اتبعوا ما تشابه من الآيات، وتوغلوا فى التشبيه، وافترقوا فيه، فذهب بعضهم إلى التشبيه فى الذات، وذهب بعضهم إلى التشبيه فى الصفات .

ولما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث، وألف المتكلمون فى التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة فى تعميم التنزيه، المستفاد من آياته، فقالوا بنفى صفات المعانى، حتى لا تتعدد القدماء، وقضوا بأن القرآن مخلوق .

فكان ذلك سببا لاهتمام أهل السنة بإقامة الأدلة العقلية على عقائدهم، وإبطال هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعرى فى أوائل القرن الرابع الهجرى، وسلك مسلكا وسطا، فنفى التشبيه، وأثبت صفات المعانى بطريق النقل والعقل، ورد على المبتدعة فيما ابتدعوه، وفيما مهدوه لأقوالهم من القول بالصلاح والأصلح، والتحسين والتقبيح العقليين، وأكمل العقائد بالكلام فى البعث، وأحوال الجنة والنار، والثواب والعقاب، ثم ألحق بذلك الكلام فى الإمامة لأجل الرد على بدعة الإمامية، ورأيهم فى الإمامة، حيث اعتقدوا أنها من عقائد الإيمان .

وسموا مجموع هذه المباحث (علم الكلام) واقتفى طريقة الأشعرى تلاميذه كابن مجاهد وغيره .

ونصره جماعة من أكابر العلماء، كإمام الحرمين، والأسفرائينى، وأبى بكر الباقلانى، وسموا رأيه بمذهب أهل السنة والجماعة، غير أن هؤلاء المناصرين لمذهب الأشعرى بعد تقريرهم ما بنى عليه رأيه، من نواميس الكون، أوجبوا على المعتقد أن يوقن بتلك المقدمات ونتائجها، كما يجب عليه اليقين بما تؤدى إليه من عقائد الإيمان، ذهابا منهم إلى أن عدم الدليل يؤدى إلى عدم المدلول، ومضى الأمر على ذلك إلى أن جاء الإمام الغزالى والإمام الرازى، ومن أخذ مأخذهم، فخالفوهم فى ذلك وقرروا أن دليلا واحدا أو أدلة كثيرة قد يظهر بطلانها، ولكن قد يستدل على المطلوب بما هو أقوى منها، فلا وجه للحجر فى الاستدلال .

كما أنهم أخذوا جميع ما وجد فى كتب الفلاسفة مما يتعلق بالإلهيات، وما يتصل بها من الأمور العامة، وأحكام الجواهر، والأعراض، ومذاهبهم فى المادة وتركيب الأجسام وجميع ما ظنه المشتغلون بعلم الكلام، يمس شيئا من مبانى الدين، واشتدوا فى نقده، ثم توغل المتأخرون من بعدهم فى الجرى على طريقتهم، وخلطوا مباحث علم الكلام بمباحث العلم الطبيعى، والإلهيات، وجعلوا جميعها علما واحدا، حتى التبس الأمر على الناظر فى كتب التوحيد، التى وضعها المتأخرون، مثل كتب البيضاوى (١) والعضد، فظن أن جميع المباحث الموجودة فى هذه الكتب من مسائل علم الكلام، وليس كذلك عما علمت .

---

(١) يقصد بكتب البيضاوى كتابه المسمى طوالع الأنوار، ويقصد بكتب (العضد) كتابه المسمى المواقف فى علم الكلام، وكتابه المسمى (العقائد العضدية).

أشهر الفرق الإسلامية فى المسائل الاعتقادية

رءوس الفرق الإسلامية خمس: أهل السنة، الخوارج، الشيعة، المرجئة، المعتزلة.

أما أهل السنة فهم أبو الحسن الأشعرى وأبوا منصور الماتريدى ومن سلك طريقهما، وهؤلاء لم يفترقوا إلا فى أمور يسيرة مثل كون الإسم عين للمسمى أو غيره، ومعنى القضاء والقدر، وكون وجوب الإيمان بالعقل أو بالشرع، ومفهوم الإيمان وغير ذلك من الأمور، التى تقع عادة بين أهل الطريقة الواحدة، ولا تقتضى تخلفا فى المذهب. ولذلك لم يعرف أن أحدا من علماء الكلام أو من المؤرخين جعل أهل السنة فرقتين، بل كلمة الجميع على أن أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية فرقة واحدة، وطريقتهم هى ما عليه النبى ﷺ وأصحابه، فقد سلكوا فى إثبات العقائد مسلكا وسطا، جمع بين العقل والنقل كما يعلم ذلك بالاطلاع على ما دون فى الكتب الموضوعة لنقل مذهبهم.

الخوارج

لما اختلف معاوية مع علىّ كرم الله وجهه ونشب القتال بينهما فى وقعة (صفين) وأحس معاوية وصحبه بالهزيمة، طلب من علىّ تحكيم كتاب الله تعالى بينهما، فاختلف أصحاب علىّ فى قبول طلب معاوية، وبعد تردد وجدال بينهم قبل علىّ التحكيم، فاختير أبو موسى الأشعرى ليكون ممثلا لعلىّ وقومه، واختير عمرو بن العاص ليكون ممثلا لمعاوية وصحبه، فى ذلك الوقت قام فريق من جند علىّ، وأظهروا عدم الرضا عما فعله علىّ، وقالوا إن التحكيم خطأ لأن حكم الله فى الأمر واضح، والتحكيم يتضمن شك كل فريق من المحاربين أيهما المحق، وهذا الشك لا يصح، لأنهم لم يحاربوا إلا وهم موقنون أن الحق فى

جانبهم، وقالوا لا حكم إلا لله، وطلبوا من علىّ أن يقر على نفسه بالخطأ، بل بالكفر لقوله التحكيم، كما طلبوا منه الرجوع عما أبرمه مع معاوية من الشروط، فإن أجابهم إلى ذلك عادوا إليه وقاتلوا معه، وإلا فلا، فلم يجبهم علىّ كرم الله وجهه إلى طلبهم لمصلحة ظهرت له.

ولما يئسوا من رجوع علىّ وصحبه إلى رأيهم أجمعوا أمرهم على الخروج إلى قرية قريبة من الكوفة، تسمى حروراء، وسموا حين داك بالحرورية نسبة إلى هذه القرية، وسموا أيضا بالمحكمة أى الذين يقولون لا حكم إلا لله، وسموا أيضا بالخوارج لأنهم خرجوا على علىّ كرم الله وجهه وصحبه. وسموا أيضا بالشراة أى الذين باعوا أنفسهم لله وأخذوا ينشرون تعاليمهم، فتكلموا أولا فى الخلافة، وقالوا بصحة خلافة أبى بكر وعمر، وبصحة خلافة عثمان سنيه الأولى، ولما غير وخالف طريقة أبى بكر وعمر، وأتى بما أتى من تقديم أقاربه، وغير ذلك وجب عزله، وأقروا بصحة خلافة علىّ، ولكنهم قالوا أخطأ فى التحكيم، وحكموا بكفره لما حكم، وطعنوا فى أصحاب الجمل، طلحة والزبير، وعائشة، كما حكموا بكفر أبى موسى الأشعرى وعمرو بن العاص.

واتفق جمهورهم على نظريتين **الأولى: أن الخلافة يجب أن تكون باختيار حر** من المسلمين، وإذا اختير الإمام فليس له أن يتنازل أو يحكم، وليس بضرورى أن يكون الخليفة قرشيا، وإذا تم الاختيار كان رئيس المسلمين، ويجب عليه أن يخضع خضوعا تاما لأوامر الله، وإلا وجب عزله. **النظرية الثانية أن العمل** بأوامر الدين من صلاة وصيام وغيرهما جزء من الإيمان وليس الإيمان الاعتقاد بالله وحده.

ثم تفرقوا بعد ذلك إلى فرق كل فرقة تخالف الأخرى فى بعض تعاليمها بلغت فى العدد نحو العشرين ومن أشهرهم الأزارقة اتباع نافع بن الأزرق، وهؤلاء يقولون بتكفير كل من خالفهم من المسلمين، وبعدم جواز مناكحتهم، وأكل ذبائحهم، وبعدم التوارث بين الخارجى وغيره.

ومن **أشهر فرقهم النجدات اتباع نجدة بن عامر**، وأهم تعاليمه التى انفرد بها أن الدين أمران: معرفة الله تعالى ومعرفة رسوله، وما عدا ذلك فالناس معذورون بجهله إلى أن تقوم عليهم الحجة، وإن من أداه اجتهاده إلى استحلال حرام أو تحريم حلال فهو معذور، ومن أشهر فرقهم الإباضية نسبة إلى رئيسهم عبد الله بن أباض التيمى، وهؤلاء لم يتغالوا فى الحكم على مخالفيهم، كالأزارقة، بل قالوا بحل مناكحة غيرهم من المسلمين وبتوارث الخارجى وغيره.

الشيعة

الشيعة هى طائفة تغالت فى حب آل البيت، ووصل بهم التغالى إلى الخروج عن حد الاعتدال.

كانت البذرة الأولى لهذه الطائفة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة رسول الله ﷺ أن أهل بيته أولى الناس أن يخلفوه، وأولى أهل البيت العباس عم النبى، وعلىّ ابن عمه، وعلىّ أولى من العباس، لأمرين:

الأول أنه من السابقين إلى الإسلام، وزوج فاطمة بنت رسول الله، والثانى أن كفايته الشخصية وفضله وعلمه، وجهاده، لا يمكن لأحد أن ينازع فيه، أو ينكره، ثم نمت هذه الفكرة بمرور الزمان، وبالمطاعن فى عثمان، ولكنها لم تصل إلى حد تكفير أصحاب رسول الله أو رفع علىّ إلى مقام النبوة، أو الألوهية، ولا زالت على هذا الحال إلى أن كثرت الفتوحات الإسلامية، وبسط المسلمون سلطانهم على جهات كثيرة ورأت الأمم الأخرى مثل: الفرس واليهود والنصارى أن دولهم على شرف الضعف أو الزوال، وأن مجدهم سائر إلى الفناء، فشرعوا يكيدون للإسلام والمسلمين، فلم يروا أنجع فى ذلك من التظاهر باعتناق الإسلام، واتخاذ حب آل البيت ستارا، يضعون وراءه كل ما شاءت له أهواؤهم، وسولته لهم نفوسهم، مما يؤدى إلى هدم دين الإسلام والتلبيس على

المسلمين فى عقائدهم، فاليهودية ظهرت فى التشيع بالقول برجعة علىّ إلى الدنيا، وقال الشيعة إن النار محرمة على الشيعى إلا قليلا، كما قال اليهود: لن تمسنا النار إلا أياما معدودات، والنصرانية ظهرت فى قول بعضهم أن نسبة الإمام علىّ إلى الله كنسبة المسيح إليه، وقالوا إن اللاهوت اتحد بالناسوت فى الإمام، وأن النبوة والرسالة لا تنقطع أبدا، فمن اتحد به اللاهوت فهو نبى، وتحت التشيع لآل البيت ظهر القول بتناسخ الأرواح، وتجسيم الإله والحلول، وتستر بعض الفرس بالتشيع وحاربوا الدولة الأموية، ولم يكن لهم حامل على ذلك إلا كراهيتهم للعرب ودولتهم.

كذلك تحت ستار التشيع وضعت أحاديث كثيرة، بخصوص التنويه بشأن آل البيت، لا يعرفها رجال الحديث، ولا يقولون بها، كما حصل تأويل لبعض الآيات، والأحاديث تنبو عنه الألفاظ والتراكيب.

وأساس نظرية الشيعة محصورة عندهم فى آل البيت، والإمام عندهم بعد النبى ﷺ الإمام علىّ، ثم تتسلسل بعده الإمامة فى آل البيت على خلاف بينهم فى الترتيب، والاعتراف بالإمام، وأن الطاعة له جزء من الإيمان والإمام فى نظرهم ليس كما ينظر إليه أهل السنة فعند أهل السنة الإمام نائب عن صاحب الشريعة فى المحافظة على أركان الدين، وإقامة حدوده، وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء، ليس له سلطة تشريعية.

أما عندهم فالإمام أكبر معلم، فالإمام الأول وهو علىّ كرم الله وجهه قد ورث علوم النبى ﷺ، وهو معصوم من الخطأ، ويزعمون أن العلم نوعان: علم الظاهر، وعلم الباطن، وأن النبى علم هذين النوعين لعلى وأطلعه على أسرار الكون، وخفايا المغيبات، فهو يعلم باطن القرآن وظاهره، وكل إمام يعلم من يأتى بعده هذه العلوم، وقد اختلفت هذه الطائفة فى شأن الأئمة وتسلسل اختلافا كثيرا، حتى وصل عدد فرقها إلى عشرين كما ذكره البغدادى فى كتاب الفرق بين الفرق.

ورؤوس هـذه الفرق أربع الزيدية والإمامية والكيسـانية والغلاة .

أما الزيدية فهم أتباع زيد بن على بن الحسين بن علىّ كرم الله وجهه، وهؤلاء تفرقوا إلى ثلاث فرق أشهرها الجارودية، والسليمانية. أما **الجارودية أصحاب أبى الجارود** فيعتقدون أن النبى نص على إمامة علىّ وصفاً لا تسمية، ويقولون إن الصحابة كفروا بمخالفته، والإمامة بعد الحسن والحسين شورى فى أولادهما .

وأما السليمانية أصحاب سليمان بن جريرة فقالوا الإمامة شورى فيما بين الخلق وتنعقد برجلين من خيار المسلمين، وتصح إمامة المفضول مع وجود الأفضل، ولذلك صحت إمامة أبى بكر وعمر، مع كون علىّ أفضل منهما، وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة .

وأما الإمامية فقالوا إن محمداً ﷺ نص على خلافة علىّ، وقد اغتصبها أبو بكر وعمر، وتبرؤا منهما، وقدحوا فى إمامتهما، وجعلوا الاعتراف بالإمامة جزءاً من الإيمان، وقد تفرقت هذه الطائفة إلى خمس عشرة فرقة منها الأثنى عشرية والإسماعيلية أما الأثنى عشرية، فهم الذين يسلسلون الأئمة إلى اثنى عشر إماما وأن الإمام المنتظر هو الثانى عشر من نسبه إلى علىّ كرم الله وجهه .

وأما الإسماعيلية ويعرفون بالقرامطة فأصل دعوتهم قائمة على إبطال الشرائع وتأويل النصوص الواردة فى العبادات، كقولهم: الوضوء عبارة عن موالاة الإمام، والصلاة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول، بدليل قوله تعالى **﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾** .

وأما الكيسانية فهم أتباع المختار بن أبى عبيد الثقفى الذى أخذ بثأر الحسين رضى الله عنه، ويقال له كيسان، وقد افترقت هذه الطائفة إلى فرق يجمعها شيئان أحدهما قولهم بإمامة محمد بن الحنفية ثانيهما قولهم بجواز البداء على الله عز وجل وأما الغلاة فقد تفرقوا إلى فرق كثيرة أشهرها السبائية وهم

أتباع عبد الله بن سبأ القائل إن عليا إله، وأنه لم يمت، وأن الذى قتله ابن ملجم شيطان تصور بصورة علىّ، أما علىّ كرم الله وجهه فهو فى السحاب، والرعد صوته والبرق ضوئه وأنه ينزل إلى الأرض فيملؤها عدلا، وهذه الفرقة لا تعد من الفرق الإسلامية إلا من حيث انتسابها إلى الإسلام ظاهرا .

المرجئة

المرجئة هى الطائفة التى أرجأت أمر المختلفين من الصحابة الذين تقاتلوا إلى يوم القيامة، فلم تحكم بخطأ فريق، وإصابة آخر، نشأت هذه الطائفة لما رأت الخوارج يكفرون عليا وعثمان والقائلين بالتحكيم، ورأت من الشيعة من يكفر أبا بكر وعمر وعثمان، ومن ناصروهم، وكلاهما يكفر الأمويين ويلعنهم، والأمويون يقاتلونهم ويرون أنهم مبطلون .

وكل طائفة تدعى أنها على الحق، وأن من عداها كافر، فظهرت هذه الفرقة تسالم الجميع، ولا تكفر طائفة منهم، وتقول إن الفرق الثلاثة الخوارج، والشيعة والأمويين، مؤمنون، وبعضهم مخطىء وبعضهم مصيب، ولا نستطيع تعيين المصيب فلنترك أمرهم جميعا إلى الله، ثم بحثوا فى الإيمان والكفر، والمؤمن والكافر، فأوصلهم بحثهم إلى معان تتناسب وطريقتهم، فرأى كثير منهم أن الإيمان هو المعرفة بالله، وبرسوله، فمن عرف أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فهو مؤمن وفى هذا رد على الخوارج فى قولهم، إن الإتيان بالفرائض وترك الكبائر من أركان الإيمان، ورد على الشيعة القائلين إن الإيمان بالإمام، والطاعة له جزء من الإيمان، وغلا بعضهم فقال إن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب فقط، وإن حصل فى المعتقد ما ينافى الاعتقاد من قول أو فعل .

المعتزلة

تقدم فى مبحث (ظهور المعتزلة وقيام أبى الحسن الأشعرى لمناهضتهم) بيان تاريخ نشأتهم وظهورهم، والآن نذكر تعاليمهم، وبعض فرقهم.

أما تعاليمهم فهى القول بأن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويسمى فاسقا ويخلد فى النار.

والقول بأن العبد يخلق أفعال نفسه خيرا كانت أو شرا، والقول بنفى صفات زائدة على الذات، والقول بوجوب الصلاح والأصلح، والقول بالتحسين والتقبيح العقليين، والقول بأن الله لا يرى فى الآخرة، والقول بأن كلام الله مخلوق، وبعد اتفاقهم على هذه الأمور افترقوا عشرين فرقة، كل فرقة تخطىء الأخرى فيما ذهبت إليه، **فمن فرقهم الواصلية أصحاب واصل** بن عطاء، قالوا بنفى الصفات، وقال الشهرستانى فى الملل والنحل شرعت أصحاب واصل فى هذه المسألة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم إلى أن ردوا جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا، ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان، اعتباريتان، للذات القديمة. وقالوا بإسناد أفعال العباد إلى قدرهم، وبالمنزلة بين المنزلتين، وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين، من عثمان وقاتليه، وجواز أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا، وأن يخلد فى النار، وكذا علىّ ومقاتلوه، وحكموا بأنه بعد وقعة الجمل لا تقبل لعلىّ وطلحة والزبير شهادة، **ومن فرق المعتزلة الهذيلية أصحاب** أبو الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم، وهؤلاء قالوا إن حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله، إذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين، ولا تكليف فى الآخرة، وقالوا إن أهل الجنة والنار تنقطع حركاتهم، ويصيرون إلى خمود دائم. وقالوا إن الله عالم بعلم هو ذاته، قادر بقدرة هى ذاته، حى بحياة ذاته، وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون أنه تعالى واحد من جميع جهاته، لا تعدد فيه أصلا، وقالوا مريد بإرادة حادثة لا فى محل.

ومن فرقهم النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام الذى طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وهذه الفرقة تقول إن الله تعالى لا يقدر أن يفعل بعباده فى الدنيا، ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر أن يزيد فى الآخرة أو ينقص من ثواب وعقاب لأهل الجنة والنار، وتقول إن إرادته تعالى لفعله، هى خلقه على وفق علمه، وإرادته لفعل العبد أمره به، وتقول إن الإنسان هو الروح، والبدن آلتها، وتقول الأعراض أجسام والجوهر مؤلف من الأعراض، وتقول إن حقيقة العلم والجهل المركب واحدة، والاختلاف بينهما بأمر خارجى، وكذلك الإيمان والكفر حقيقتهما واحدة، والامتياز بينهما بأمر خارجى، هو مطابقة تلك الصور لمتعلقها، وعدم مطابقتها له.

وإلى هنا انتهى المنهاج المقرر فى التوحيد لطلاب كلية أصول الدين
والحمد لله أولا وآخرا

• • •

فهرس الموضوعات

تابع فهرس الموضوعات

تابع فهرس الموضوعات

تابع فهرس الموضوعات

تابع فهرس الموضوعات

تابع فهرس الموضوعات

• • •

رقم الإيداع ٩٨١٨ /٩٥